التوحيد

ومضامينه في الفكر والحياة

إسماعيل راجي الفاروقي

التَّوحِيدُ

وَمَضَامِينُهُ فِي الفِكرِ وَالحَيَاةِ

التوحيد

ومضامينه في الفكر والحياة

إسماعيل راجي الفاروقي

ترجمة

السيد محمد السيد عمر

مراجعة

بسام الساعي



المعهد العالمي للفكر الإسلامي



الطبعة الثانية ١٤٤٧هـ/ ٢٠٢٦م

التَّوحيد ومضامينه في الفكر والحياة
تأليف: إسماعيل راجي الفاروقي
ترجمة: السيد محمد السيد عمر

موضــوع الكتــاب: ١- التَّوحيد. ٢- العقيدة الإسلاميَّة.
٣- الفكر الإسلامي. ٤- علم الكلام.
٥- الثّقافة الإسلاميّة. ٦- دراسات إسلاميّة.

ردمك (ISBN): ٥-٢٦٨-٨٩١٩٣-٨-٩٧٩ [النسخة الورقية]
ردمك (ISBN): ٢-٢٦٩-٨٩١٩٣-٨-٩٧٩ [النسخة الإلكترونية]

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (٢٧١٥/٦/٢٠١٦)

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
The International Institute of Islamic Thought
P. O. Box: 669, Herndon, VA 20172 - USA
Tel: (1-703) 471 1133, Fax: (1-703) 471 3922
www.iiit.org/ iiit@iiit.org

مكتب الأردن - عمان
ص.ب ٩٤٨٩ الرمز البريدي ١١١٩١
هاتف: ٩٦٢٦٤٦١١٤٢١+ فاكس: ٩٦٢٦٤٦١١٤٢٠+
www.iiitjordan.org

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثانية

صدرت الطبعة الأولى للترجمة العربية من هذا السِّفْر المعرفي القيّم عام ٢٠١٦م، وما زال حضوره الفكري والمعرفي ماثلاً في المحاورات العقدية والأكاديمية والثقافية. ولعل قيمة الكتاب تتصل بمدى حضوره الممتد خارج سياق الزمان والمكان، وغير محصور بهما؛ إذ تغدو أفكاره ورؤاه على اتصال مع رؤية المسلم في تأسيس فكره الحضاري على ثلاثية (النص-الإنسان- الواقع). ولعل أهم ما اتّسم به هذا الكتاب هو منهجيته الفريدة في تناول أهمّ مرتكز من مرتكزات المسلم وهو التوحيد، وهو الـمَعلَم الذي يميزه به من غيره، ويمنحه شخصية حضارية فريدة في الماضي والحاضر والمستقبل.

يُعدُّ هذا العصر تقنياً بامتياز؛ إذ انكفأ فيه أهل الفكر والمعرفة، وغدا إسهامهم في بناء الشخصية الإنسانية ضئيلاً جداً أمام تسونامي منظري التكنولوجيا والذكاء الاصطناعي، الذين تسلّموا دَفة توجيه الحضارة الإنسانية، دون أي وعي بماهية هذا الإنسان ومكوناته ومرجعياته، إلا أنه (شيء) و (مُنتَج) و(سِلعة)، لا نفخة من روح الله، جعلته مكرماً بين الخلائق.

إننا بحاجة إلى الكشف عن جوهر الأفكار الفاروقية في هذا الكتاب، وتحسُّس كوامن المشترك الإنساني في عصرنا هذا الذي وصفه بعض المفكرين بعالم ما بعد الحقيقة وما بعد المألوف، وهو عصر (الما بعديات) وموت كل شيء: موت الإنسان وموت المؤلف وموت المركز. ومن هنا يأتي الحديث عن إعادة الاعتبار لمرتكز أساس، وقيمة جوهرية من قيم البناء الحضاري، وهي قيمة التوحيد. فكيف لنا أن نتناول الدَّرس العقدي والاجتماعي والثقافي والفني بالتشكُّل الذي صنعه الفاروقي في كتابه هذا، الذي عبّر فيه بصورة واضحة عن الرؤية الكُليّة الإسلامية، ودور التوحيد في تشكُّل هذه الرؤية، وفي تجلياتها في الوجود وتمثلاتها في حياة المسلم!

وحِرْصاً من المعهد العالمي للفكر الإسلامي على تجديد العهد مع القيم الحضارية للإنسان المسلم، وتذكيره بالمرتكز الأساس لكينونته العقدية والحضارية، واستشعاراً منّا للانزياحات التي حدثت على مفهوم التوحيد في محاوراتنا وتحليلاتنا المعرفية والفكرية، مما أفقدنا بوصلة التعرّف على الذات ومنهجية التعامل مع الآخر، وأصبحت شخصية المسلم تائهة وغير منضبطة بقواعد كُليّة تمنحه هويته العقدية والمعرفية والحضارية، فقد ارتأينا إعادة طبع هذا الموئل المعرفي، ليأنس به العقل المسلم، صوناً لذاته الحضارية الممتدة، وتذكيراً له بمهمته الحضارية في الاستخلاف والتعمير.

والله ولي التوفيق والحمد لله رب العالمين

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

٢٠٢٥م

تقديم المعهد العالمي للفكر الإسلامي

بقلم: الدكتور طه جابر العلواني

كتاب "التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة" لمؤلفه الشهيد الأستاذ الدكتور إسماعيل الفاروقيّ، كان أول كتاب من كتب خمسة كانت باكورة إنتاج "المعهد العالمي للفكر الإسلامي" عند التأسيس، وذلك لأنَّ "الجمع بين القراءتين" هو جوهر "إسلاميّة المعرفة" ومنطلقها، و"الجمع بين القراءتين" لا يمكن أن يقوم إلا على التوحيد الخالص، ولذلك فقد سارع شهيدنا الفاروقيّ إلى إصدار كتابه هذا مع الإصدارة الأولى "لإسلامية المعرفة" ليوحي بذلك إلى أنّ "إسلامية المعرفة" (منطلقها وغايتها وهدفها لا يمكن تحقيق شيء منها إلا بإرساء دعائم التوحيد والانطلاق من حقائقه).

وهذا الكتاب قد ترجم عدة مرات إلى العربية، قبل ترجمة أ. د. السيد عمر هذه، من مترجمين عدة، مختلفين في ثقافاتهم وتوجهاتهم وطاقاتهم الفكريّة ومداركهم المعرفيّة، ولم نستطع نحن رجال المعهد أن نقتنع بأيّ من تلك الترجمات في حينها، ذلك أنّ الشهيد الفاروقيّ وهو عالم موسوعيّ قد تناول "التوحيد" تناولاً معرفيّاً لم ينأ به عن الفلسفة وتاريخ الأديان والأديان المقارنة، ولم يُغفل اتجاهات الكلاميّين في الساحة الإسلاميّة، وهو على إدراك تام لما يدور في الساحة الغربيّة حول الأزمات والأسئلة النهائيّة وقضايا العدل والحريّة، وما إلى ذلك من قضايا لا يرى المعنيّون بعلم الكلام ودراسة العقيدة في العالم الإسلاميّ لها صدى يذكر في هذا المجال، ومن هنا برزت الصعوبة البالغة التي جعلت من ترجمة هذا الكتاب إلى اللغة العربية عملاً أقرب إلى الإنشاء الفكريّ الجديد والتوليد منه، وليس مجرد ترجمة تتعلق باللغة ونقل المعاني من لغة إلى أخرى، فدراسات الإيمان والعقيدة والتوحيد في العالم الإسلامي من قبل ما

كتبه الشيخ حسين الجسر في "الحصون الحميديّة"، والأفغاني في "الرد على الدهريّين"، واستكمله الأستاذ محمد عبده في "رسالة التوحيد"، والقاسمي وجمال الدين في "دلائل التوحيد" كان أشبه بقضية غيبيّة كبرى يجري تناولها في عالم من المجردات. من المتعذر إنزاله إلى مستوى مدركات المثقف العاديّ. والفاروقيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ رجل لا يخفي انتماءه إلى المدرسة الإصلاحيّة الكبرى، ومنها مدرسة الأفغاني وعبده من الناحية الإصلاحيّة. ولا يأنف أن يوصف بأنّه امتداد لتلك المدرسة. فإذا كتب في التوحيد فإنّما يكتب وفي ذهنه تعليقات الأفغاني على "العقائد العضديّة" و"الرد على الدهريّين" و"رسالة التوحيد" لمحمد عبده و"الوحي المحمدي" لرشيد رضا" دون إغفال لجهود الكواكبيّ وبقية أعضاء المدرسة السلفية التجديدية التي صنف الكواكبي رؤيتها لأزمة الأمة ليجعلها كامنة في طبائع الاستبداد، وحين قرر بيان انعكاسات الاستبداد على فكر الأمة ومقومات تصورها وفقه تدينها ونظم حياتها، فصّل ذلك في مجموعة خصال، جاوزت (١٨٠) خصلة، جعل بعضها فرعياً وبعضها الآخر أساسياً، ودعا من تخيلهم مؤتمراً في أم القرى، وهو ما رمز به إلى المدرسة الإصلاحيّة إلى معالجة تلك القضايا بحسب الأولويّات التي وضعها.

وشهيدنا الفاروقيّ وهو يكتب كتابنا هذا الذي يشرفني أن أقدم له، لم يكن ينتمي إلى هذه المدرسة فحسب، بل كان له انتماء آخر إلى مدرسة سلفيّة أخرى، عدّت نفسها وارثة للتراث الإصلاحيّ، من عهد ابن تيمية وابن القيم ومدرستهما، مروراً بمحمد بن عبد الوهاب ومدرسته، ومروراً بالشوكانيّين والدهلويّين والآلوسيّين والسيد النائينيّ ومن إليهم. فالفاروقيّ قد اطّلع على تراث هذه المدرسة السلفيّة التجديدية، وترجم "الأصول الثلاثة" للشيخ محمد بن عبد الوهاب إلى الإنجليزية، وكتب مقالات عن ابن تيمية وغيره من رموز هذه المدرسة، وكان إذا تحدث عن هذه المدرسة أفاض بالشرح والتفسير وقد التفت إلى نقطة لم يلتفت إليها كثيرون، ألا وهي أنّ كل أولئك

الاصلاحيّين، بدءاً من ابن تيمية الكرديّ، مروراً بابن عبد الوهاب العربيّ والسادة الآلوسيّين في بغداد والدهلويّين في الهند، كان الفاروقيّ يرىٰ لهذه المدرسة إطاراً عروبيّاً يهدف إلىٰ إعادة بناء "الخلافة الإسلاميّة" بناءً عربيّاً علىٰ سنن الخلافة الراشدة دون تجاهل لدور الشعوب الأميّة الأخرىٰ التي كان الإسلام منذ البداية يخاطبها، وقد نص علىٰ ذلك الإمام الشافعيّ في صدر رسالته، فهذا الاتجاه كان هو الاتجاه الجامع بين العروبة والإسلام والأميّة، فالشعوب الأميّة يفسرها ابن تيمية في كتابه "اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أهل الجحيم" باعتبارها الشعوب التي لم يسبق أن جاءها نبيٌّ أو رسول، فالأميُّ عنده له معنيان: أحدهما من لا يقرأ ولا يكتب، والثاني: من لم تبلغه رسالة سماويّة كما قال تعالىٰ: ﴿لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّآ أُنذِرَ ءَابَآؤُهُمْ فَهُمْ غَٰفِلُونَ ۝٦﴾ [يس: ٦]، فابن تيمية وابن عبد الوهاب وسائر رموز هذه الحركة السلفيّة كانوا يسعون إلىٰ أن يظل العرب في صدر الشعوب الأميّة في حمل رسالة الإسلام ورفع راية القرآن وإيصال الرسالة إلىٰ العالمين كافّة.(١)

وقد ترىٰ هذه المدرسة أنّ الانصراف عن الدعوة إلىٰ الفتح وعن الشورىٰ إلىٰ الملك العضوض كان أول الوهن وبداية الانحراف. كان الفاروقيّ مشبعاً بهذه الأفكار ومتأثّراً بها، أضيف إلىٰ ذلك كونه فلسطينيّاً يرىٰ في اغتصاب فلسطين من الأمّة المسلمة أكبر تحد واجه الأمّة في القرن الماضي، وأنّ تفتّت الأمة وتفكّكها هو الذي أدىٰ إلىٰ ضياعها. وأنّ هذه الأمة لا يمكن لها أن تستعيد ذاتها وتسترد شخصيّتها وتنهض بمهام رسالتها في حمل الرسالة إلىٰ الناس مع الاتصاف بالخيريّة والشهادة عليهم والوسطيّة إلا بالإيمان، فذلك وحده هو الذي يمكن أن يعيد بناء الأمة وتوحيد كلمتها واسترداد مقدساتها ومنها فلسطين. فحاكم الجليل الشاب درس اليهودية جيداً وعاش في فلسطين

(١) وهي معادلة نجح اليهود في تحقيقها عندما أوجدوا نوعاً من التضافر بين القومية الصهيونية والدين اليهودي ليشكلا معاً طاقة اليهود وقوتهم العالمية، ولم ينجح العرب والمسلمون لحد الآن بإيجاد هذا الانسجام بين أمية الشعوب الأمية ورسالة الإسلام، ليشكلوا تياراً موحداً ينطلق بالإسلام إلىٰ سائر الآفاق.

وهو يراها تتحول من أرض إسلاميَّة موقوفة ومقدّسة إلىٰ "الصهيونية" كوعاء قوميّ لليهود اليهوديّة باعتبارها ديانتهم، وهي المعادلة التي نجحوا فيها، وفشل العرب في تحقيقها مع الإسلام. فإذا ازدهرت الصهيونيّة في إطار توجّه قوميّ وضعف الالتزام الدينيّ لدىٰ اليهود حملت الصهيونيّة الأهداف اليهوديّة وانطلقت بها وحافظت علىٰ الشعب اليهوديّ من الذوبان. وإذا علت التوجهات الدينيّة فالديانة اليهوديّة تقدم للشعب مقوّمات البقاء. كان الفاروقي يتمنّىٰ لو أنّ قيادات الفكر العربي استطاعت أن تحقق انسجاماً مماثلاً بين العروبة أو القوميّة العربيّة والإسلام، ولأسباب كثيرة لا مجال للدخول فيها في مقدمة هذا الكتاب أخفقت محاولات العروبيّين والإسلاميّين في تحقيق ما حققته "الصهيونيّة واليهوديّة". ومنهم الشيخ رشيد رضا وحسن البنا.

نقطة أخرىٰ كنت ألاحظها في فكر الشهيد الفاروقي وحركته وهي: أنّ "قضيّة فلسطين" بالنسبة له يجب أن تكون دافعاً ومحركاً لإعادة بعث الأمة وإحيائها. وأنّه إذا لم تفلح القيادات الفكريّة الإسلاميّة في تحويلها إلىٰ مصدر بعث وتجديد وإحياء للأمّة -كلّها- فأيّ شيء بعد ذلك يمكن أن يحقق هذا؟! إنّ الشهيد الفاروقيّ بوصفه عالماً في الأديان وتاريخها، عدّ التوحيد هو المنطلق الأساس باتجاه ذلك كله، فلا بدّ من الانطلاق من التوحيد والصدور عنه والورود إليه، فكان هذا الكتاب الذي يعرض للتوحيد بعقل يحمل كل تلك الخلفيّات، فهل استطاع شيخنا الفاروقيّ أن يحقق ما يريد في كتابه هذا؟ الجواب العاجل أنّ الفاروقيّ قد نجح في وضع لبنة مهمة علىٰ البناء الذي بدأ من عهد أبي شامة الفلسطينيّ المقدسيّ المتوفىٰ سنة (٦٦٥هـ)، الذي كتب كتابه "الرد إلىٰ الأمر الأول". فما بين كتاب "الرد إلىٰ الأمر الأول" وكتاب "التوحيد" للفاروقي بناء متصل، تضافرت عليه كل تلك الأجيال، واتفقت عليه كل تلك العقول. كما أنّ امتدادات هذه المدرسة في إيران هي التي جعلت مطهري يكتب في التوحيد كتاباً بعنوان "العدل الإلهيّ" كما كتب من قبله آخرون، كل ذلك يجعل من هذا

الكتاب لبنة مهمة في هذا المشروع المهم الخطير. "مشروع إعادة بناء الأمّة"، وتوحيد كلمتها بـ"التوحيد".

فـ"التوحيد" الذي نقدمه ليس مجرد كتاب في الإيمان أو العقيدة وعلم الكلام، بل هو كتاب يؤسّس لحضارة ويقيم عمراناً، ويرسي دعائم تجديد خير أمّة أُخرجت للناس. فهو كتاب مفارق لكتب "علم الكلام" بمثل المسافة التي تبتعد بها عن تلك الدراسات التي قدمت التوحيد بشكل لاهوتيّ جامد. وأذكر أنه -يرحمه الله- قد قدم بحثاً في التوحيد، اشتمل كتابنا هذا على بعض الأفكار التي طرحت فيه، فانبرى عدد من المشايخ الحضور لمناقشة ما ورد في ذلك البحث بحدة عرفوا بها في مناقشة مثل هذا الموضوع، وقد تضمّن كتاب المؤتمر "قضايا ومشكلات الحضارة والشباب" الذي أصدرته "الندوة العالميّة للشباب الإسلاميّ" في الرياض ملفاً كاملاً حول البحث وما أثاره من جدل يحسن الاطلاع عليه، لمعرفة كيف ينظر أهل التوحيد من أصحاب الرؤية الكونيّة للتوحيد، وكيف ينظر الفاروقيّ ومدرسة التجديد الإسلاميّ له!!

ولد الفاروقيّ ونشأ في إطار من التحدي والاستجابة اللذين واجههما في فلسطين، حيث كانت تسلخ من جسد الأمّة المسلمة، فولد معه الشعور بأنّه يعيش في واقع مأزوم على المستوى الفلسطينيّ العربيّ، وأنّ هذا الواقع يقتضي تكريس الجهود لإعادة بناء "الوعي" بالذات وبالآخر.

والوعي بالذّات واجهته أسئلة عديدة حول "الهُويّة والأمّة والوحدة والتنوّع والاستعمار والاستقلال والإسلام والغرب والاستشراق والتبعيّة والتراث والمعاصرة والحداثة والتقدّم والنهضة والتخلّف والحكم والاستبداد.. إلخ".

وكانت كل هذه الأسئلة يجاب عنها بإجابات إجماليّة غامضة ومشاريع ناقصة. وهناك مراجعات فكريّة طرحت لكنّها مراجعات محدودة كانت تجرى على استحياء

وتخوّف. لقد جاءت المبادرات الفكريّة والتنظيريّة في مرحلة شباب الفاروقي لتشكّل محاولات استجابة لتحديات الأحداث والظواهر. وقضايا "التوحيد والإيمان" واجهت تحدي العلمنة والاستغراب ودخول أيديولوجيّات عديدة إلى العالم الإسلاميّ بكل أسئلتها وتحدّياتها، فكانت الاستجابة تأخذ -في الغالب- اتجاهين أهمهما: اتجاه العمل على تثبيت إيمان المسلمين في قلوبهم بالتأكيد على أنّ الإيمان بكل خصائصه الإسلاميّة ومقوّماته لا يتعارض مع العلم الحديث، ولا يتنافى مع اتجاهات التحديث والمعاصرة، فكان الفكر الإسلاميّ يعمل على مقاربة تلك الاتجاهات. ومن ذلك الاتجاه برزت الأفكار التي شبّهت الجن بالميكروبات، وتأوّلت كثيراً من الغيبيّات تلاقياً مع انتقادات العصرانيّين، وكثير من تلك التأويلات كانت تأويلات متعسّفة تفتقر إلى الدليل.

ونحن لا نلوم مثقفي تلك المرحلة على ذلك؛ لأنّ المفكّر ابن بيئته، ولم تكن كثير من المناهج والأدوات التحليلية متاحة في تلك المرحلة. وفكر "المقاربات" فكر انهزاميّ في بنيته العامّة، ولا يستطيع أن يستهدف وعيّ جيل وتكوينه وبناء عقليّة وإعداد نخبة أو صفوة. إنّه لا يحمل عنصر المبادرة، خاصة أنّ الأحداث تتابعت في طفولة الفاروقيّ وصباه في هزيمة الدولة العثمانية أمام الحلفاء وتفكك آخر رمز سياسي إسلاميّ وهو الدولة العثمانيّة، وصدور وعد بلفور، وقيام الدول الإقليميّة والقوميّة، وتحوّل المسلمين إلى قصعة تتداعى الأمم عليها، وتتقاسم ديارها في غيبة منها. وفي غمرة البحث في الأشلاء والأسلاب عن بقايا "الأمّة" طرح سؤال: "لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم ؟ "، وطرح معه سؤال "الإيمان"، وتساءل كثيرون: كيف نُهزم ونحن مؤمنون ؟، وقال تعالى: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الروم: ٤٧]، فكان الجواب: إنّ العقيدة قد أصابها خلل كبير، وإنّ إيمان المؤمنين لم يعد الإيمان الذي يستحقّون النصر عليه؛ لأنّه إيمان ضعيف خامل يختلف عن إيمان الصحابة والتابعين وسائر مكوّنات جيل التلقي. وبدلاً من القيام بمراجعات في "علم التوحيد والإيمان والعقيدة" لتحديد جوانب

الخلل وسبل التصحيح، فقد اتسم الخطاب بالدعوة إلىٰ مزيد من التوكيد علىٰ الإيمان وتقويته، وتمثّل ما كان عليه الصحابة في هذا المجال. أمّا كيف نعيد للتوحيد فاعليّته وحيويّته، ونبني به منظومة الدوافع في الضمير والوجدان الإسلاميّ المعاصر فلم يقدم -فيما اطلعت عليه- أحد شيئاً ذا بال في هذا الصدد، ولذلك اضطرت المدارس الدينيّة في المشرق؛ الأشعرية منها والماتريديّة أن تستعيد إلىٰ ساحة تعليم التوحيد والعقيدة كتاب الشيخ حسين الجسر الذي كان عالماً ومفتياً وقاضياً في أواخر الدولة العثمانيّة، وأعدّ كتابه "الحصون الحميدة" نسبة إلىٰ السلطان عبد الحميد؛ ليكون كتاباً منهاجيّاً في علم "العقيدة والتوحيد"؛ لتدرسه إلىٰ جانب "النسفيّة" و"السنوسيّة" و"جوهرة التوحيد" وما إليها من كتب أُعدَّ معظمها في عصر جمود العلوم والمعارف النقليّة. ولذلك عُدّت رسالة التوحيد والوحي المحمديّ نقلة كبيرة بعد "الحصون الحميدية"، وانغمس الناس في بحوث كانت تدور حول الجبر والاختيار، والنصر والهزيمة، وما إذا كانت هناك علاقة جدليّة بين الإيمان والكفر والنصر والهزيمة. وارتفعت أصوات قليلة تنادي بضرورة إعادة بناء العقيدة وعلمها علىٰ أسس القرآن المجيد الذي حصر العقيدة في أركان خمسة لم يزد عليها هي: "الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقط لا غير"، وأنّ هذه العقيدة السهلة البسيطة الجليَّة الواضحة هي التي فجّرت طاقات "جيل التلقّي" حين لامست فطرتهم، وأنّ العقائد إذا تشعّبت فروعها وتكاثرت وتناثرت أركانها ضمرت وفقدت فاعليّتها وتأثيرها وتوقفت فيها عوامل الدافعيّة، وانهارت فيها منظومة الفاعليّة !!

إنّ العقيدة بعد العصر الراشدي لم تعد قاصرة علىٰ الأركان التي جاء القرآن المجيد بها، بل بدأت عمليّات إضافات منظمة إليها منذ ذلك الحين بلغت بها في عهود الكاتبين في الملل والنحل ما يزيد عن ثمانين وثلاثمائة عنصر تتوزع علىٰ مجموعات فيما يجب اعتقاده علىٰ سبيل الوجوب العقليّ، وما يستحيل اعتقاد نسبته إلىٰ الله أو إلىٰ رسله

أو إلىٰ أحد من خلقه، وما يجوز. وبعد أن أدخل الحكم العقليّ من وجوب واستحالة وجواز، وأضيفت أوصاف القطع والظن إلىٰ أدلة الاعتقاد، ثم جاء من قَبِلَ أخبار الآحاد التي هي في أدنىٰ مراتب ما يفيد الظن في العقائد التي يفترض أن تكون يقينيَّة تحولت أركان الإيمان القرآنيَّة الخمسة إلىٰ شظايا في جسم لا تكاد الانشطارات تتوقف فيه. وصار لكل فرقة أو طائفة عقيدتها الخاصة. وكل من تلك الفرق التي جاوزت المئات ولم تتوقف عند الرقم (٧٣)، ترىٰ أنّها الفرقة الناجية وسائر الفرق الأخرىٰ هالكة أو أنّها في النار.

وفي نقلة نوعيّة في مجالات الصور والأشكال صارت لدينا جامعات إسلاميّة ودراسات عليا، وحمل المشايخ ألقاب الدكتوراه والماجستير، وصارت هناك أقسام "للعقيدة والأصول والفقه..." لكنّ المضامين بقيت علىٰ ما هي عليه. ومازال طلبة العلم يتخرجون بدراسة تلك الكتب التي ورثوها، وبقيت أركان الإيمان التي تنزل القرآن بها معطلة لا تمنح المسلم فاعليَّة ولا توجد فيه دافعيَّة، ولا تحركه لمواجهة التحديات، وما نراه ونشهده في عالمنا الإسلامي شاهد عدل علىٰ ذلك.

إنّ "التوحيد" جوهر الإيمان الذي أرسىٰ القرآن دعائمه، وشاد أركانه وبنيانه، وهو أعلىٰ قيم القرآن المجيد وقمة مقاصده، ولن يتمكن المسلمون من ورود نبعه الصافي إلّا بالقرآن وبآياته وأنوار بصائره، واليقين بأنّ القرآن كافٍ للعالمين في تقديم معالم الدين وبيانه، وأنّه -وحده- المنشئ لأركان التوحيد وبناء الإيمان، فالقرآن يقين -كلّه- لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فهو حق كلّه وصدق كله، لا تزيغ به الأهواء، ولا تلتبس به الألسنة، ولا يخلَق من كثرة الرد، فلا يضاف شيء إلىٰ التوحيد والإيمان لم يأت القرآن به صريحاً، ولا يطالب أحد من المسلمين بالإيمان بشيء واليقين به ما لم يرد القرآن الكريم به. ولم تنقص السنَّة مما جاء به القرآن شيئاً، ولم تزد في أركان الإيمان؛ فما الذي جعل الأمّة تسقط في هذه الهُوّة التي سقطت فيها، فتفرّق دينها وتصبح شيعاً وفرقاً وأحزاباً وطوائف؟

الجواب:

إنّ من مزايا "التوحيد" كما جاء القرآن المجيد به أنّه تحول إلىٰ طاقة هائلة بَنَت أُمّة، وأسّست إيمانًا فاعلاً متحركًا ملؤه الفاعليّة والدافعيَّة، أقام التوحيد الأمَّة عليها، وحدّد لها دورها في الشهادة بعد الاتصاف بالخيريّة والوسطيّة. وانطلاقاً من تبنّيها للتوحيد واستجابتها لله وللرسول حين دعاها لما يحييها صارت "أمة إجابة" وأمَّة قطباً تحمل للآخرين الدعوة التي تمثل الهدىٰ والنور، وتتصف بالحق. وهنا أصبح "الإيمان والأمَّة" طرفي ديناميكيّة في كيان "أمّة الإجابة" بحيث لا يمكن لأيّ من الثلاثة أن يحيا بخصائصه من دون وجوده مع الاثنين، فلا إيمان دون أمَّة يتجسّد فيها، ولا أمَّة دون إيمان يحدّد لها خصائصها وصفاتها ودورها وقيمها ومقاصدها وأهدافها. فالأمّة تحيا "بالتوحيد"، والتوحيد أسّ الرسالة الخاتمة وعنوانها، بل وعاؤها الحامل لها. و"الدعوة" جماع وسائل الأمة الموحدة -أمّة الإجابة- لحماية "التوحيد" ونشر أنواره، وإخراج الناس به من حالة الموت إلىٰ حالة الحياة: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ۚ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْكَٰفِرِينَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٢٢﴾﴾ [الأنعام: ١٢٢].

وهو المخرج للناس من الظلمات إلىٰ النور: ﴿لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ﴿١﴾﴾ [إبراهيم: ١].

وهل جاء الرسل أقوامهم بغير التوحيد؟: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ ۖ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُ ۚ فَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴿٣٦﴾﴾ النحل: ٣٦] فحين تتوقف الدعوة إلىٰ التوحيد تضمر قواعد الإيمان وتنكمش، وتميل إلىٰ الانشغال بما ينشغل ملايين المسلمين وغير المسلمين به من جدل عقيم، وتنهار الأولويّات، وتضطرب الرؤية وتتفرق الكلمة، وتتشتت الجموع وتقسو القلوب وتحق كلمة العذاب علىٰ الناس: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا

﴿وَيُذِيقَ بَعۡضَكُم بَأۡسَ بَعۡضٍۗ ٱنظُرۡ كَيۡفَ نُصَرِّفُ ٱلۡأٓيَٰتِ لَعَلَّهُمۡ يَفۡقَهُونَ ٦٥﴾ [الأنعام: ٦٥] وهكذا تبدو الملازمة الثلاثيَّة في تضافرها وتفاعلها أو جدليّتها ضرورة وحتميَّة لا تسمح بأي فصام بينها.

إنّ القرآن هو الكتاب، بل النبيّ المقيم لذي تركه رسول الله فينا، وأوصانا جيلاً بعد جيل أن نتمسك به ليعصمنا من الضلال ويحفظنا من الانحراف، وبعد أن غادر رسول الله ﷺ هذه الحياة الدنيا صار القرآن جماع الرسالة والرسول فلا توحيد خارج آياته، ولا أمّة تبقىٰ بعيداً عن محكماته، ولا دعوة من دون بصائره وأنواره. وقد انتقل رسول الله ﷺ إلىٰ الرفيق الأعلىٰ بعد أن خلّف فيها هذه الثلاثة: القرآن والأمّة والدعوة. ولم يخلف دولة ولا حكومة، لأنّ تفاعل الثلاثة كفيل بأن يقود الناس إلىٰ إقامة ما هم بحاجة إليه من مؤسّسات. فالأمّة بالتوحيد وبالدعوة توجد الدولة والحكومة، وإذا انهارت الأمّة أو التوحيد أو الدعوة فلن تتمكن حكومة أو دولة من إقامة شيء من ذلك. فلا بد من تضافر "التوحيد والأمّة والدعوة" ووجود الثلاثة معاً في ظلال القرآن.

إنّ "التوحيد" لكي يحيا، ويكون فاعلاً، وليحقّق كل ما أنيط به، لا بد أن يوجد في الأمَّة، ويتحرك وينشط بالدعوة ويحيا الثلاثة معاً بالقرآن وفيه.

إنّ الشهيد الفاروقي حين أعدّ كتابه "التوحيد" الذي أتشرف بتقديمه لقراء العربيّة للمرة الأولىٰ ،كانت كل تلك الأمور التي ذكرتها واضحة في ذهنه. وتقديم "التوحيد" بهذه الطريقة التي قدّمه بها لم يكن شائعاً أو منتشراً من قبل. وما تزال الدراسات التي قدّمت التوحيد بهذه الطريقة انطلاقًا من هذه الرؤية وذلك المنهج محدودة. ويُعد كتابنا هذا في مقدمة ذلك العدد القليل الذي ذكرنا.

إنّ الوعي بالتوحيد شرط مسبق لا بدّ منه لإعادة بناء الأمَّة المؤمنة الوسط القطب، والقيام بمهام الدعوة ومناداة البشريّة التي فرقتها الشياطين، لتكون أمَّة واحدة تستطيع أن تدخل في السلم كافة.

إنّ من الإنصاف أن نقول إنّ الفترة التي أعد الفاروقيّ فيها كتاب "التوحيد" هذا، حفلت بإضاءات في أنحاء مختلفة من العالم الإسلاميّ؛ فالدكتوره منىٰ أبو الفضل، أعدّت دراسات في الأمَّة والتوحيد والمنهج في السبعينات، تُعدُّ مكمّلة في الاتجاه نفسه، وصدر للشيخ مطهري كتابه في "التوحيد والعدل الإلهي" -كما أسلفنا- وصدرت بحوث ودراسات أخرىٰ في أماكن عديدة حاولت تفعيل التوحيد في مجالات البعث والتجديد والإحياء الحضاريّ. وما تزال الأمّة في حاجة إلىٰ متابعة البحث في التوحيد، وإعادة بناء الإيمان وتنقيته بالقرآن من جميع الشوائب.

أمّا فصول الكتاب ومباحثه فقد تناولها الأستاذ المترجم في تصويره فلا أرىٰ مايدعو لتناول منّي لها.

إنّ التوحيد أعلىٰ المقاصد القرآنيَّة، وثمة حاجة إلىٰ أن تعي أقسام العقيدة وأساتذتها وطلابها بأنهم يحملون مسؤوليّات خاصّة في رسم الطرق لإعادة بناء الأمّة وتفعيل الدعوة بتنقية التوحيد وإعادة ربطه بكتاب الله -تعالىٰ- وتطهيره من سائر الشوائب، وإخراج أهل الإيمان من الحالة التي وصفهم القرآن المجيد بها: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ١٠٦﴾ [يوسف: ١٠٦] والعودة عن حالة "الفتح" و"ثقافة الفتح وفقهه" إلىٰ "حالة الدعوة وثقافتها وفقهها" والثورة علىٰ الأفكار الإقليميَّة والطائفيَّة والقبائليَّة والشعوبيَّة إلىٰ حالة "بناء الأمّة" بذلك فقط نستطيع أن نقول بعزة المؤمن وزكاته: "إنّنا مؤمنون" "إنّنا موحدون".

إنّ هناك ضرورة عاجلة لإعادة النظر في سائر البرامج الدراسية التي تعلّم الناس "التوحيد وتدرّس لهم الإيمان"؛ لأنّ بقاءها علىٰ ما هي عليه لن يسمح بتكوين عقليّة "الإنسان الأمّة" ولن تجعل من "التوحيد" طاقة فاعلة قادرة علىٰ تشكيل الدوافع وتوليد الدواعي الخيّرة، وبناء روح الأمَّة، وإرساء دعائم ثقافتها. رحم الله أبا صخر، وتقلبه في الشهداء ورزقه جوار النبيّين والصدّيقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً.

تقديم المترجم:

نسيج توحيدي إسلامي فريد

بقلم: الدكتور السيد محمد السيد عمر

قد لا نبالغ إن قلنا إن كتاب "التوحيد: ومضامينه في الفكر والحياة" لعلّامة الأمة الشهيد الراحل الأستاذ الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي، نسيج وحده. وسيدرك القارئ العربي أنَّ تأخُّر ترجمة هذا السفر زهاء ثلاثة عقود بعد صدوره باللغة الإنجليزية أمر مؤسف، وغير مسوّغ. وسيدرك الباحثون المعنيون بالتأصيل المفاهيمي الإسلامي أنّ حقّ هذا الكتاب يجب أن يتجاوز مجرد قراءته بالعربية وهضم أطروحاته، إلى اتخاذه دليلًالبحوث الأمة، ومنوالاً لكل التخصصات المعرفية الأساسية، تقتفى آثاره في وصفها لواقع الأمة الجامعة المشوب بالوهن، وفي وقفتها للتعافي واستعادة العزة.

وتطل هذه الدراسة -التي تعتمد على التحليل المقارن عبر اللجوء المباشر المكثف إلى القرآن الكريم- على حال الأمة الراهن وعلى مستقبلها؛ من رحاب رؤية شاملة للفضاء المعرفي الرحب للتوحيد الخالص، مبينة أنه هو النواة الوحيدة الصالحة لخلافة الإنسان في الأرض، ولحمله الأمانة التي أشفقت السموات والأرض والجبال من حملها، ثم حملها هو. وبتحليل معرفي موسوعي مقارن؛ تبين الدراسة، من خلال ثلاث عشرة زاوية، تفرد التوحيد الإسلامي، وسمو المبادئ النابعة منه على كافة الرؤى الأخرى على صعيدي: التخلية المحررة للعمران على هذه الأرض من دواعي الفساد والخلل، والتحلية المكرِّسة لكل دواعي التمكين والصلاح والإصلاح.

وتبدأ الدراسة بتسليط الضوء على مفارقة كون أمتنا تتصدر الأمم المعاصرة من حيث الإمكانيات الظاهرة والكامنة، ومع ذلك فإنها تنتقل باطراد من وضعية الأمة

الشاهدة على غيرها من الأمم إلى وضعية الأمة المتكالب عليها، ومن وضعية الأمة ذات الإسهام الحضاري الرفيع في ماضيها، إلى الأمة ذات الإسهام الهزيل والمتواضع في حاضرها. وتخلص من تلك المفارقة إلى أن أمتنا بحاجة إلى تفعيل سنة الله تعالى في تغيير ما في النفس باتجاه التوحيد الخالص، بوصفه شرطاً لتغيير حالها.

وتسلط الدراسة الضوء على حركة الإصلاح في الأمة في القرون الأخيرة التي ابتليت فيها الأمة بما عرف بالاستعمار الغربي التقليدي، ومن بعده الاستعمار الحديث، باحثة عن تفسير لسر عدم نجاحها في تحقيق التغيير المطلوب. وتشير إلى أن السبب هو أن حركات الإصلاح في الأمة في العصر الحديث أخذت تُعنى بالبعد المادي وبمعايير مستعارة، وتراجعت فيما يتعلق بحفاوتها بالبعد الروحي، وهو الأهم، فضلاً عن غفلتها عن تلبية شرط رفع مستوى وعي جماهير الأمة إلى مستوى وعي صفوتها بعملية تربوية رشيدة جامعة وشاملة، بؤرتها هي التوحيد.

وتلخِّص الدراسة أمر التغيير السنني الرشيد والفعال كله، في مقولة أن الأمة كانت ولا تزال بحاجة إلى حركة تغيير إصلاحية نابعة منها، تنقِّب في عمقها، وتتحلى بالوسطية، وتعير الجوانب الروحية مكانة أكبر، وتستقي البعد المادي ذاته من مرجعية توحيدية، وتتجاوز مستوى العمل النخبوي إلى مستوى تأهيل الأمة كلها، لتمثل مشروع الإصلاح الحضاري.

وتقرر الدراسة في هذا الصدد أنه لا عودة للأمة إلا بالإسلام، فبه تتخلَّص من داء الشعوبية الذي يفترسها جسداً وروحاً. والناظم القومي -وفق خبرته التاريخية- مفلس ما لم يكن ناظمه ومظلته هي التوحيد الإسلامي. ويقيم الفاروقي حجته على ذلك من ثلاثة عشر مدخلاً، يبرهن فيها على التوالي أن التوحيد هو جوهر الخبرة الدينية، وجوهر الحضارة، ومبدأ التاريخ، ومبدأ المعرفة، ومبدأ الغيب، ومبدأ الأخلاق، ومبدأ النظام الاجتماعي، ومبدأ الأمة، ومبدأ الأسرة، ومبدأ النظام السياسي، ومبدأ النظام الاقتصادي، ومبدأ النظام العالمي، ومبدأ الجمال.

وفريضة العصر في تقديرنا -بالنسبة للجماعة المعرفية العلمية المسلمة، وكذا لأهل الحل والعقد فيها، ولجماهيرها، لأن كلاً منهم مكلف بأن يكون راعياً ومسؤولاً عن رعيته- هي الوقوف على تفصيلات هذا الإجمال بقراءة واعية لهذا السفر المعرفي أكثر من مرة، ومراجعة كثير من الرؤى والمقولات التي رسخها الوهن والوهم في فكرنا وفي حياتنا، مع كونها في جوهرها هزيلة لا تصمد أمام النقد الجاد المستنير من أرضية معرفية إسلامية، وبمعايير أصيلة نستعيد بها روحنا، ونتوقف بها عن اجترار ما به تتواصل تبعيتنا، وتتعمق الشقة بين إمكانيات أمتنا ومكانتها.

ولا بأس من تضمين هذا التصدير إطلالة خاطفة على حدود تحليل الفضاء المعرفي لسؤال هذه الدراسة بمداخله الفكرية المعرفية الثلاثة عشر التي ألمحنا إليها.

فالمدخل الأول في نسيج التوحيد، كما يراه الفاروقي، هو تلخيص الخبرة الدينية الإسلامية بوضع البشرية في حالة استحضار دائمة للمعيّة الإلهية، مع المفارقة المطلقة بين الخالق سبحانه وتعالى والمخلوق، في مقال افتتان الأنساق المعرفية المغايرة للنسق الإسلامي -من قبل ومن بعد- بالإنسان أو بالطبيعة. ومبدأ السببية محكوم، في ظل هذه المعية الجامعة بين نظامي المخلوق والخالق المفارقين مطلقاً، بالإرادة الإلهية المطلقة، وهو دائماً متكيف بها ومعها، وكل شيء في الوجود هو محض وسيلة لغاية أسمى منه. ومنتهى كل الوسائل والغايات هو طاعة الإرادة الإلهية التكليفية التي شاء سبحانه أن يبنيها على الاختيار الإنساني الحر المسؤول.

والإسهام الرئيس للإسلام ليس في بناء وعي الإنسان بوجود رب له وللكون كله، وإنما في تحقيق التوحيد الخالص، بتطهير الوعي الإنساني من كل مظاهر الشرك الصريح والخفيّ التي لحقت به، وتجفيف منابع الشبهات التي يمكن أن تفضي إلى الوقوع في حبائلها، بتخليص الإنسان من المفاهيم الزائغة مثل: الأب والابن والمخلِّص، مع اتخاذ مفهوم الإله الواحد الأحد أساساً للمعيارية.

ولباب هذا **المحور الفكري الأول** هو الثنائية الأم للعمران في المنظور الإسلامي: المعيارية المفارقة الإلهية المصدر، والذات الإنسانية الفردية والجماعية الحرة المسؤولة في تعاملها مع تلك المعيارية. فالحرية الإنسانية جليلة في ميزان الله تعالىٰ، والإنجاز المرتقب تحقيقه بها، حال استقامتها علىٰ صراط الله تعالىٰ، بالغ العظمة، وتحديات الانحراف عنها، حال اتباعها الهوىٰ والشيطان، جد وخيمة. ومقتضىٰ حمل الإنسان الأمانة المتمثلة في التكليف الحر؛ هو حاجته إلىٰ المنهج الرباني، وإلىٰ الأخذ بأسباب الحفاظ علىٰ استواء الفطرة التي فطره الله تعالىٰ عليها وإثرائها.

ورسالة الإنسان في هذه الحياة هل مَلء الوجود بالقيمة. والقيم علىٰ ثلاث درجات: أولية طبيعية، ووسائلية نفعية، وأخلاقية. وقيم الدرجة الأولىٰ محكومة بسنن كونية لا تأثير للإنسان فيها. وقيم الدرجة الثانية محكومة بنفع لا يتجاوز هذه الحياة الدنيا. وحدها قيم الدرجة الثالثة: الأخلاقية العليا، هي التي ينفرد الإنسان بالقابلية لتحقيقها، لكونها مبنية وجوداً وعدماً علىٰ إرادته الحرة المسؤولة، وبها يصير الإنسان صاحب رسالة كونية في هذه الحياة.

ولأن كل مخلوق ميسر ومؤهل لما خلق له؛ فإن الإنسان قادر علىٰ تحصيل المعرفة الكافية بالإرادة الإلهية المتعلقة بالمستوىٰ القيمي الأخلاقي بالوحي المنزل وبالفطرة وبالحواس، والإسلام لا يعرف شيئاً اسمه الخلاص، بل الفلاح بالفعل الإنساني الأخلاقي، لا بفعل غيره.

وفي عبارة (لا إله إلا الله) تلخيص للإسلام كله، والكون كله، وبها انفتح أفق السلام الإسلامي، ليشمل المجتمع الإنساني برمته، برؤية توحيدية، تبدل معها لاهوت الخلاص، وحركة التاريخ، باتجاه فلاح تسعىٰ إليه الإنسانية بنفسها بحرية توحيدية مسؤولة، في كون محكم له غاية، وبحركة إنسانية منضبطة بالمنهج الرباني، في أمة مفتوحة جامعة، متناغمة مع كل ما في الكون، بتسبيح مشترك جامع، ولُباب

تسبيحة الذات الإنسانية الفردية والجماعية في ظله هو: إعادة التشكيل باتجاه مثالية الإرادة الإلهية، فإنه يفوز بالفلاح في الدارين، وإن هو أعاد تشكيلها في غير الاتجاه الذي أراده الله لها، خرج بالخسران والبوار. ولا سقف للفلاح الذي يمكن للإنسان تحقيقه غير استطاعته، التي هو مكلف بأن يسعىٰ إلىٰ اتخاذ الأسباب باستمرار لتعزيزها. والله تعالىٰ هو المصدر الوحيد لإمداد الإنسان - فرداً وجماعة - بمعيار التعامل الصحيح مع ربه من جهة، ومع أمر ربه التكليفي في علاقاته مع غيره من البشر، ومع الموجودات الطبيعية، من جهة أخرىٰ.

أما **المحور الفكري الثاني** في هذا النسيج التوحيدي، فيتعلق ببيان أهمية التوحيد للحضارة بمعادلة محورية: الإسلام هو جوهر الحضارة، والتوحيد هو جوهر الإسلام، فلا إسلام إلا بالتوحيد. والتوحيد مفهوم قابل للوصف والتحليل، بوصفه نواة للإسلام والثقافة والحضارة الإسلامية. ويؤثر التوحيد في مقومات الوجود علىٰ درجتين: تحويل شكل المقوّم، وتحويل جوهره.

ويتخذ الفاروقي رَحِمَهُ ٱللَّهُ مادة هذا المحور الفكري الهام من رصد وتفكيك العبث اليهودي والمسيحي بمفهوم (الإله) في عملية تأويل للنصوص تحرِّف الكلم عن مواضعه. فقد أحل اليهود تأويلهم وفهمهم للنص المنزل محل ذلك النص. ثم كانت جناية المسيحيين علىٰ المفهوم بإسقاط التحريف اليهودي له علىٰ شخص المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، واختلاق مقولة: الإنسان الإله.

وبتحليل عميق وشفاف؛ ينتقد الفاروقي، بل ينقض، ذاك التأويل وذاك الإسقاط، مبيّناً من منظور إسلامي توحيدي، أن الإنسان مفطور علىٰ التوحيد، وأن الشرك بكل صوره وتجلياته ومظاهره نتاج نظم فاسدة في التربية، وفعل التأويل والتاريخ. ومن هذا الأصل يتتبع الكيفية التي انتقلت بها الأمة الإسلامية من حصن التوحيد الخالص المبني علىٰ المفارقة المطلقة بين نظامي الخالق والمخلوق، وعلىٰ عبادة الإنسان الحر

المسؤول لربه، وحمله أمانة الخلافة بأمره في الأرض، إلىٰ الإصابة بغبار الشرك. ويفسر في الوقت ذاته سر مناعة المسلمين ضد الشرك، وتعاظم قابليتهم للتخلص منه مقارنة بغيرهم من الأمم. فأما باب غبار الشرك فهو تسلل داء التشبيه من ثقافات أمم دخلت في الإسلام أفواجاً، كان وعيها قبل ذلك مشوباً بشرك. وأما جهاز المناعة الحضارية عند المسلمين ضد الشرك؛ فيعود الفضل فيه إلىٰ الحفاظ علىٰ اللغة العربية، والثبات علىٰ كتابة القرآن بها، واعتبار كل ما يكتب منه بأية لغة أخرىٰ مجرد معانٍ للقرآن وليس نصاً له. وبذا تجنبت الأمة ما وقعت فيه أمم أخرىٰ من فوضىٰ مفاهيمية جراء كتابة الكتب المنزلة عليهم بغير اللغة التي تنزلت بها. فبالحفاظ علىٰ لسان القرآن المبين ثبتت معايير فهمه، وإنزاله علىٰ الواقع، علىٰ ما كانت عليه في عهد التنزيل.

وبحفظ اللسان العربي تجنبت الأمة الوقوع في أسر تحريف رسالة الإنسان علىٰ الأرض وعلاقته بالكون. وفي مقابل نظرة المسيحيين إلىٰ الكون علىٰ أنه ساحة الخطيئة والجسد، وإلىٰ الإنسان علىٰ أنه كائن محكومٌ مصيره بمخلِّص خارجي يخلِّصه من هذه الحياة، تقف الرؤية الإسلامية للكون علىٰ أنه أفضل، بل أكمل العوالم الممكنة، والغاية من خلقه أن يملأه الإنسان بالقيمة الأخلاقية، وتلك هي رسالة الإنسان الكونية وسر تكريمه. والبشر والمخلوقات محكومون بالمشيئة الإلهية التكوينية والتكليفية علىٰ قدم المساواة، وهم موضوع الفعل الأخلاقي. والفلاح، وليس الخلاص، هو غاية الإنسان في هذه الحياة، ووزن الإنسان في الآخرة مرهون بمدىٰ إنجازه لرسالته الكونية في هذه الحياة.

أما **المحور الفكري الثالث**، فيتعلق ببيان أن مبدأ التاريخ هو التوحيد. فالتاريخ يُبنىٰ علىٰ إرادة إنسانية أخلاقية تشمل: النية والقدرة والعمل. ومهمة الإنسان في الحياة، وكذلك جوهر مفهوم العبادة هو: قيام الإنسان بالربط بين الموجودات، وتوجيه العلاقة بينها باتجاه تلبية مراد الله تعالىٰ. ويقدم الفاروقي إضاءات معرفية عدة بالغة الثراء في هذا الصدد، أولاها: المغايرة بين المنظور اليهودي المسيحي، والمنظور الإسلامي بخصوص التاريخ الإنساني.

فعلىٰ حين يقوم المنظور الأول علىٰ وجود مملكة للرب مقابلة لمملكة الدنيا علىٰ هذه الأرض، يؤكد المنظور الثاني أنه لا وجود إلا لمملكة واحدة علىٰ الأرض، والدنيا ليست، كما يزعم المنظور الأول، مسرحاً للخطيئة والنفس والشيطان والجسد، بل هي مسرح لتجسيد الإرادة الإلهية، بمستوىٰ قيمي أخلاقي، علىٰ الأرض بزمانها ومكانها. وعلىٰ حين تشكلت صورة الحياة الدنيا والآخرة في الوسط اليهودي - المسيحي بالتأويل والفعل التاريخي، فإن المسلمين تلقوا تلك الصورة كاملة من القرآن. ومن أهم قسمات تلك الصورة: المفارقة الكاملة بين صورة الحياة الدنيا والآخرة وسننهما. الأولىٰ دار عمل، والثانية دار حساب وجزاء، والرهبانية في هذه الحياة الدنيا مجانبة لمراد الله تعالىٰ للإنسان.

فالإسلام يقول: لا لتمركز الإنسان الأخلاقي حول نفسه، ولا يقيم وزناً للقيم الشخصية ما لم تكن أسباباً يرجىٰ التزود بها من أجل الارتقاء بنوعية حياة الإنسان علىٰ الأرض، وبحركة التاريخ بالاتجاه الذي يتوافق مع إرادة الله تعالىٰ. وأمرُ الله تعالىٰ نبيه ﷺ بالانتقال من لحظة تجلي النبوة بتنزّل ﴿ٱقۡرَأۡ﴾ عليه في الغار، إلىٰ ساحة الدعوة إلىٰ الله، دليلُ ثَرْي المضامين في هذا الصدد. والتحذير النبوي لنماذج أرادت الانغماس في الفعل الأخلاقي المنعزل عن المجتمع، شاهد آخر يصب في الاتجاه ذاته.

أما **المحور الرابع** فيسبر أغوار مفهوم التوحيد بوصفه مبدأً منهجياً لا مجال في ظله للشكوكية ولا للإيمان المسيحي. ويجلو هذا المحور العبث الغربي بمفهومي العقيدة والإيمان، ويبين كيف قلب الغرب مفهوم الإيمان المرادف لليقين إلىٰ مفهوم ملتبس بالشك والاحتمال والاشتباه. ويضع الفاروقي في أيدينا مفتاح هذا التزييف، متمثلاً في عدم ربط مفهوم العقل الديني بالنص المنزل، بل بفكر الكنيسة وروحها، وتصوير الإيمان علىٰ أنه مقابل للتجريب.

وينطلق هذا المحور من تلك المقدمات إلىٰ تجلية الطابع المفارق للإيمان الإسلامي مقارنة بنظيره المسيحي، مبيناً أن الإيمان الإسلامي مقولة معرفية. فهو عقلاني، لا مجال

فيه للاعتقاد غير المبني على بيِّنة. فهو قائم على معرفة الخبر -الذي هو مؤسَّس عليه- وتمحيصه، وهو المبدأ الأول للنقد، وأساس التفسير العقلاني للوجود.

وجوهر التوحيد، بوصفه مبدأً منهجياً، هو وحدة الحق والحقيقة والخالق، واستطاعة الإنسان معرفة تلك الوحدة. ويقوم التوحيد، بوصفه مبدأً منهجياً معرفياً، على ثلاثة مرتكزات: رفض كل ما يتوافق مع الحقيقة، ونفي التناقض النهائي، والانفتاح الدائم على دليل المخالفة وعلى الدليل الجديد.

وجوهر العقلانية هو التمييز بين التناقض الظاهري، أو المتوهَّم، والتناقض الجوهري. وخلاصة التوحيد، بوصفه مبدأ منهجياً معرفياً، أنه لا تناقض بين العقل السويّ والوحي. وبالانفتاح على دليل المخالفة والدليل الجديد، يحمي العقل الإنساني نفسه من الركود والتكلس، ومن التعصب النسبي، ويتأهل للتواضع الفكري، وذلك بالوعي بعجزه عن الإحاطة بالحقيقة كاملة وبكل أبعادها على الدوام، وللإقرار بأن وحدانية الله تعالى تستبطن وحدة مصادر الحقيقة، وللتسليم من ثمَّ بضرورة التسامح المعرفي.

ولباب مفهوم التسامح المعرفي هو الإقرار بأن الله تعالى هو المصدر الأسمى للخير في الوجود، وإحسان الظن به سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ. ويقود ذلك إلى التفاؤل المعرفي المبني على أن الأصل في الأمور هو الإباحة والخيرية، إلا ما حُرِّم بنص. أما عن مقومات هذا المفهوم فهي: مبدأ اليسر المخلِّص للإنسان من الإصر والأغلال، وذلك بقبول الواقع إلى أن يقوم الدليل القاطع على زيفه، والوعي بأن الله تعالى زود الإنسان بفطرة سوية، وبوحي منزَّل على رسل في كل الأمم، وبأن دين الله تعالى واحد، وبأن تعدد الأديان والانحراف عن الفطرة؛ ناتجان من سوء التأويل وفعل التاريخ. ومن متطلبات مفهوم التسامح المعرفي دراسة تاريخ الأديان المقارنة لرصد جوهرها الأصيل، ورصد الإضافات والتحريفات التاريخية التي لحقت بها وتخليصها منها.

ونصل بذلك إلى **المحور الفكري الخامس** الموضِّح لحقيقة أن التوحيد هو مبدأ الغيب. ويرصد هذا المحور الرؤية الأخلاقية المسيحية والهندوسية للحياة الدنيا

بوصفها ساحة سقوط، وللإنسانية بوصفها ساقطة فيها، وبحاجة إلىٰ التخلص منها بفعل خارج عن استطاعتها الذاتية. ومع تأثر الفكر المسيحي بالفكر الإسلامي، ثم بفكر النهضة والتنوير، فإنه لم يستطع الخروج من أسر الخطيئة الأبدية والمستعصية علىٰ الحل الإنساني. فالحياة الدنيا ظلت، مع كل ما حققه العقل المسيحي من تطور، مغايرة للنعمة الإلهية، ومجسدة لمملكة الشيطان.

وفي المقابل تأتي نظرة الإسلام لطيبات الحياة الدنيا وإيجابيتها، ولهدفية الحياة وخيريتها، وارتباطها بنظام محكم من السنن الكونية والمشيئة الربانية، والفعل الإنساني الأخلاقي الحر المسؤول. ومع أن الأسباب فاعلة، بحكم أن سنن الله تعالىٰ لا تتبدل ولا تتغير، فإنها محكومة في نهاية المطاف بإرادة الله التي لا معقب لها. وكل ما في الوجود هو من خلق الله، ومصيره إليه. والإنسان كائن عابد حر مسؤول مستطيع بفطرته، وبتلمسه أسباب الاستطاعة في كون قابل لتلقي فعله فيه.

ويؤسس الفاروقي لبناء صرح العلوم الطبيعية والإنسانية والاجتماعية علىٰ هذا المحور الفكري الهام. وببيان فاعلية الأسباب والسنن المبثوثة في الكون، مقرونة بكونها منظومة في نهاية المطاف بالمشيئة الإلهية المطلقة، ينفتح الباب أمام تحرير العقل الإنساني من الشعوذة والسحر والخرافة، ويتم تجفيف منابع الدجل والشرك، وتتاح الفرصة لتحرير العقول، ولبناء علوم خالية من الأساطير.

ومن الإضاءات المعرفية المهمة التي يقدمها الفاروقي في هذا المحور الفكري أن بناء العلم لا يحتاج إلىٰ نفي فعل الله تعالىٰ المستمر في الكون، بل إلىٰ تخليص العلم من أساطير الأرواح والأشباح الوهمية. ومبدأ التوحيد هو الذي يجمع كل خيوط السببية ويضعها في يد الله تعالىٰ وحده، ويستأصل ظن وجودها في يد قوىٰ أخرىٰ وهمية خفية.

وخلاصة هذا المحور الفكري الفارق، أن التوحيد الإسلامي هو شرط العلم المؤسس علىٰ سنن كونية تكوينية وتكليفية ثابتة. والكون في ظل هذا المبدأ له غاية،

ويسبح بجناحين: التعاون المتبادل بين المخلوقات، والانسجام والتناغم الكامل بينها، لكونها مخلوقة بقدر، ومحكومة بسنن ومشيئة ربانية. ويعتريها -فقط- الخلل بما كسبت أيدي الناس، بالانحراف عن أمر الله التكليفي.

ويبين الفاروقي هنا كيف يتأسس الوجود على توازن بيئي مبني على سلسلة من النظم الدقيقة والغايات الفرعية المترابطة بين المخلوقات، في مملكةٍ؛ الملكُ فيها على الحقيقة لله وحده، والإنسان فيها خليفة مؤتمن، مأذون له بالانتفاع وفق المنهج الذي شرعه له المالك. ومن مقتضى ذلك تكليف الإنسان بتجنب العقوق لأي شيء سخره الله له، واتقاء الله فيه باستخدامه فيما خلقه الله له، وتحرّي الرفق به والإحسان إليه، والاستعمال الأخلاقي له.

ويوصلنا ذلك إلى بداية **المحور الفكري السادس** المبيِّن أن كون التوحيد هو مبدأ الأخلاق.

ومن مضامين هذا المحور الفكري أن الإنسان خلق لغاية واحدة هي طاعة أوامر الله تعالى التكليفية باختيار مسؤول. والتكليف الرباني هو أساس إنسانية الإنسان، وجوهر هذا التكليف هو الفعل الإنساني الأخلاقي، وهذا الفعل الإنساني الأخلاقي هو أساس الوظيفة الكونية للإنسان.

وفي هذا المحور يرسم الفاروقي معالم إنسانية الإسلام، في مقابل الرؤى الإغريقية والمسيحية والبوذية والهندوسية التي يمثلها الإنسان. فمع الرؤية الإغريقية، التي هي الأصل المعرفي للرؤية الغربية المعاصرة لمفهوم الإنسان، تولدت صورة ألّهت كل ما هو إنساني، بما في ذلك الرذائل الإنسانية. وعلى يد المسيحية رُسمت صورة مغايرة للإنسان هبطت به من الفطرة الربانية، التي هو فيها على صورة الرب، إلى درك السقوط في حومة خطيئة أبدية متعدية لا فكاك له منها بنفسه. وفي الهندوسية توزعت البشرية بين طوائف اجتماعية مغلقة، لا حول ولا قوة للإنسان في مواجهتها، يتحدد قدر الإنسان

في منطقها بمولده، وليس بعمله، وتلزم صفة المنبوذ بفئة، وصفة الملوث بفئة، وهما تمثلان السواد الأعظم من بني الإنسان إلى الأبد. وفي البوذية صارت مهمة الإنسان في الحياة هي السعي إلى التخلص منها.

وفي المقابل، لا يوجد أدنى مجال في إنسانية التوحيد، لا لتأليه الإنسان، ولا لتحقيره، وتتأكد العروة الوثقى بين الدين والأخلاق، وتنمحي الثنائيات المختلفة المتقاطبة، وتتأسس في الوعي الإنساني صورة كون متناغم، كل شيء فيه يسبّح، على طريقته التي خلقه الله عليها، باسم الله تعالى، في ظل حياة إنسانية هادفة تستحضر المعية والرقابة الإلهية، والمنهج الرباني للحياة، على الدوام.

ولحظة خلق الإنسان -في ظل تلك الرؤية التوحيدية الإسلامية- هي لحظة ولادة الحرية التكليفية في الكون. وجوهر الأمانة التي حملها الإنسان هو الاستعمال المسؤول لهذه الحرية. والإنسان يولد على البراءة من كل عيب أخلاقي، فهو يولد على الفطرة صفحة بيضاء نقية، ويرسم طريقه في الحياة بعد ذلك بالوحي والفطرة والحواس والقابليات التي زوده الله بها، وهو ليس مسؤولاً عن أفعال أمم خَلَت، بل عن فعل نفسه في حاضره ومستقبله.

ولا وجود في هذا المنظور الإسلامي لشيء اسمه الخطيئة الأولى أو الأصلية أو الموروثة، أو المنتقلة من أحد لآخر.

وفي هذا المحور الفكري يستعرض الفاروقي مساعي مفكرين مسيحيين غربيين، لإعادة بناء مفهوم الخطيئة الأصلية، وينتقده، بل ينقضه، مبيناً قصر نظره وضحالة أثره في الإصلاح المعرفي. ثم يعود إلى تأصيله لمفهوم الإنسان في المنظور الإسلامي، مبيناً انفراد الذات الإنسانية الفردية والجماعية بالمسؤولية عن فعلها الأخلاقي، وبأنه لا مسؤولية إلا في حدود الاستطاعة. ويزاوج الفاروقي بين مقولة أن الإنسان مخلوق على صورة الله، وحرية الإنسان. فالوجه الذي يراه في تأويل وجه التماثل بين صورة

الله والإنسان، مع الوعي بأنه لا شيء مثل الله، هو: أخلاقية الفعل المرتكزة على نفخة الروح الإلهية في الإنسان وتزويده بالعقل.

والإنسان في هذا التصور محرر من كل أغلال الماضي المعرفية التي فرضتها عليه الرؤى السابقة على الإسلام. فالخلق على صورة الله ثابت، لا شأن له بها قبل الخطيئة وما بعدها، وخطيئة آدم وحواء عادية وتابا منها، وغفر الله لهما، واجتباهما، والإنسان لم يسقط ولا يحتاج للخلاص، بل للفلاح، واتجاه أمر الله التكليفي هو ضبط حاضر الإنسانية ومستقبلها وليس ماضيها، فالماضي عبرة للحاضر والمستقبل فحسب.

والإنسانية مطالبة، في ضوء ذلك، بتفعيل الدين في الحياة. ففي مقابل الحفاوة اليهودية المفرطة بالشكل، وبحرفية الكتاب المنزل على حساب مضمونه وروحه، وفي مقابل تحول أتباع عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ من التركيز على إعمار الداخل الإنساني، دون الزهد بأي حال في خروج أثر صلاح ذلك الداخل في شكل أعمال صالحة يتغير بها الواقع الخارجي، إلى ساحة غنوصية رهبانية انعزالية تحط من قدر كل ما في هذه الحياة، ومن قدر الإنسان نفسه المتلبس دائماً بالهوى والخطيئة، تأتي الرؤية التوحيدية الإسلامية التي تربط صلاح أي عمل بصلاح النية، ولكنها تربط بين اعتبار أيّة نية صالحة، وتجسدها في أعمال صالحة. فلئن كانت النية الصالحة تذكرة دخول لساحة العمل الأخلاقي، فإن العمل الأخلاقي نفسه هو تذكرة بلوغ مرضاة الله تعالى والجنة.

فالإسلام يربط بين الإيمان والمؤسس على النية، والعمل الصالح. ومؤسسة العمل الصالح هي خلافة الأمة التي لا موضع فيها للقعود والعزلة، حتى لو كانت الغاية منها هي تنمية ما في النفس من خصال أخلاقية محمودة.

والربط بين الإيمان والعمل يقوم على جناحين، أولهما هو المفهوم الذي نحته الفاروقي، وقد نبهنا إلى استعصاء مفهوم الأمة على الترجمة من العربية إلى أيّة لغة أخرى. وهذا المفهوم المنحوت هو الأُمَّتِيَّة. ولب هذا المفهوم هو روح الشراكة التي لا

مكان في ظلها لا للإيثار بالعمل بدل الآخر، ولا للشراكة القائمة على نظام انضباطي إكراهي صارم. فالأمَّتية تقوم على تكريس الوعي بأخلاقية العمل الإيثاري المشترك. وبتعبير آخر، فإن قوام الأمَّتية هو إقناع الآخَر بالمشاركة في العمل الأخلاقي الذي تتأسس عليه الكلمة السواء، والمجتمع الأمة القائم على إجماع النية والإرادة والعمل.

وجوهر مفهوم المجتمع الأمة هو المساواة بين كل البشر، في ظل علاقة مع الله تعالى قائمة على العهد وليس الوعد. فالإنسان مكلف بالوفاء بعهود مع الله تعالى، له بموجبها حقوق وعليه واجبات في حياته على الأرض في حياة دنيوية إيجابية، كل ما فيها ملائم للوظيفة التي خلقه الله لها. ومن شأن استعمال الإنسان لكل شيء على الوجه الذي أراده الله، بوسطية لا إفراط فيها ولا تفريط، محاكاة جنة الله على الأرض في حدود الاستطاعة الإنسانية. والحساب والجزاء الربانيان مؤكدان وعادلان، ومحلهما الأخير هو يوم الفصل، يوم الدين، يوم يقوم الناس لرب العالمين.

ويُعنى **المحور الفكري السابع** بالحديث عن تفرد الإسلام في بعده الاجتماعي. ويجلو هذا المحور الفكري حقيقة تفرد مفهوم الدين في منظور الإسلام، ومن ثم تفرد النظرية الاجتماعية الإسلامية. فلا تقف حفاوة الإسلام بالنظام الاجتماعي عند حد اختصاص الشطر الأعظم من أحكام الشريعة الإسلامية به، بل يمتد إلى تضمن الشعائر والأخلاقيات الفردية بعداً اجتماعياً جلياً.

والنظرية الاجتماعية الإسلامية مغايرة لرؤى الأديان الهندية والمسيحية واليهودية والعلمانية الحديثة، فهي لا تنظر إلى الخلاص، ولا إلى الفلاح، على أنه شأن فردي، كما تزعم الهندوسية والبوذية. وترفض من جهة أخرى النزعة اليهودية القَبَليَّة الانغلاقية، وهي لا تسلِّم، من جهة ثالثة، بالغنوصية التي وقعت فيها المسيحية، وانحرفت بها من مجرد رفض التطرف اليهودي في المادية ومجافاة روح الدين، إلى درك إدانة الحياة الدنيا عامة والحياة السياسية بوجه خاص. وما دامت الرؤية المسيحية لا تجعل للنظام

الاجتماعي دوراً في الخلاص المتصور، فإنها لا تمتلك نظرية اجتماعية. وهي تنابذ العلمانية الحديثة، من جهة رابعة، رافضة دعواها الفصل بين النظام الاجتماعي والقيم الدينية، وتَعدُّ ذلك أمراً مستحيلاً من جهة، وضاراً بالعمران الإنساني، حتى على فرض إمكانيته، من جهة أخرى.

وبعد عملية التفكيك والتخلية هذه ينتقل بنا هذا المحور الفكري إلى مرقاة بناء النظرية الاجتماعية الإسلامية. وتتجلى هنا العلاقة الوثيقة بين التوحيد والمجتمعية، وترسم قسمات الأمة ومعالمها بوصفها مؤسسة كونية لتحقيق إرادة الله تعالى في شقها الأخلاقي في أرض الواقع، على يد أمة حرة مسؤولة، أخرجت للناس، مكونة من مؤتمنين أحرار، الحاكمية في ظل عمرانها للشريعة. ومبادئ تلك الشريعة على مستويين: مبادئ معيارية لا زمانية ولا مكانية، عامة ثابتة، ومبادئ إرشادية توجيهية عامة قابلة للتكيف مع معطيات الزمان والمكان.

ثم يلقي هذا المحور الفكري الضوء على المضامين النظرية لضرورة وجود الأمة، مبيّناً خصائص الطابع العام للحياة الإسلامية التي تقوم على نسيج اجتماعي ملموس، تتناغم فيه أخلاقيات النية مع أخلاقيات القدرة وأخلاقيات العمل، ويتكامل في ظله دور كل من الضمير والقانون. والمعادلة الحاكمة لهذا التصور هي: المجتمع شرط للفلاح الديني، ولا مجتمع قابل للبقاء دون أخلاق، ومردود السعي الإنساني الفردي مختلف نوعياً عن مردود السعي الجمعي من أجل تحقيق امتلاء الوجود بالقيم.

وينتهي هذا المحور الفكري برصد المضامين العملية لنظام اجتماعي مؤسس على المرتكزات النظرية سابقة الذكر، تتمثل بمجتمع من أهم خصائصه نبذ كل النواظم الحصرية بوصفها معايير للقيمة. فالمجتمع الإسلامي عالمي التوجه، يرفض تأسيس منظومة الحقوق والواجبات على أية نواظم تخصيصية حصرية. وهو مجتمع منفتح بالضرورة، يسعى للتوسع ليشمل تحت مظلته الجنس البشري كله، والمجتمع الإسلامي وفق هذه النظرية الاجتماعية الفريدة مدرسة تربوية كونية.

ويقف القارئ هنا على معطيات عملية تفكيكٍ معرفية لمفهومي القبيلة والقومية، تجلّي الطابع الحصري لهما، وحدود التسامح الإسلامي معهما، بوصفهما ولاءات فرعية تحت مظلة البعد الإسلامي الإنساني الجامعة. وتقدم الدراسة مقارنة عميقة بين التناغم الممكن تحقيقه، بإعلاء البعد الإسلامي بين أدوار الأنساق والولاءات التحتية المتحاضنة، بما فيها المجتمع والدولة، والنزعة الغربية التفريقية المؤسِّسة للولاءات المتنابذة، وللمفاصلة بين دوري الدولة والمجتمع، والمحبذة لما يسمى بحكومات الحد الأدنى.

وفي **المحور الفكري الثامن** تجلية لحقيقة أن التوحيد هو مبدأ الأمة. وفي هذا المحور ينفتح أفق القارئ على تأصيل لمفهوم الأمة، الذي هو وعاء هذا النظام الاجتماعي الإسلامي العابر لكل ما هو محلي، يستهله الفاروقي ببيان طبيعة الأمة.

والمفصل المعرفي الأول هنا هو بيان أن نزعة الأمَّتية هي الأصل، والنزوع القومي الراهن هو مجرد ظاهرة عابرة، عمرها قصير قياساً بظاهرة الأمة. ويبحث الفاروقي هنا عن السر في أن صيحة (وا إسلاماه) لم تعد تصادف أذناً واعية، وإرادة مستجيبة. ويبين أن روح الأمّة تُولّد تمكيناً دنيوياً حتى لو بنيت على رؤى غير أخلاقية في ضوء خبرة النموذج الصهيوني المعاصر على سبيل المثال. فقط يكون ذلك التمكين استدراجياً وعابراً، وتمثُّل تلك الروح على مبادئ التوحيد الإسلامي هو الذي يولِّد التمكين الحقيقي القابل للدوام.

وجوهر البعد الإسلامي هنا ليس نشدان الأمة العالمية، فقد عرف العالم قديماً وحديثاً مساعي لإقامة أمة عالمية، نجح بعضها، ولم يحالف التوفيق بعضها الآخر. أما الجديد الذي يأتي به الإسلام هنا فيتعلق بنوعية الأمة التي ينشدها: أمة عالمية من نوعية خاصة لا تتمركز حول العرق، ولا تنحصر في مجال دون آخر، ولا في مكان ولا زمان ولا قوم، بل تكون أمة أخرجت للناس حرة كلية عالمية، رسالتها إخراج العباد من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد.

ومن طرف هذا الخيط يجلو الفاروقي رَحِمَهُ ٱللَّهُ ديناميات (فواعل) هذه الأمة الفريدة من نوعها، حيث نجد أنفسنا أمام استعراض لمسوّغ وجود مثل تلك الأمة، المتمثل في أنه لا إسلام دون الأمة الواحدة الجامعة التي ترسي الأخلاقية بحياة الشراكة والترابط الطوعي مع الكون، وتنبذ أخلاقية العزلة، وتبني علاقة الإنسان بكلّ ما في الكون على أساس أخلاقي حر، لا إكراه فيه، وتجمع بين الاجتهاد في معرفة إرادة الله في بعدها الأخلاقي، وتحقيق الإجماع على ما يتوصل إليه العقل الإنساني بخصوص سبل الارتقاء بالواقع المعيش، قدر الاستطاعة الإنسانية، إلى المستوى المطلوب بالوحي والفطرة السوية، وإعمال العقل والحواس في تدبُّر السنن الإلهية الكونية، والانتفاع بالطيبات، وتجنب الخبائث، في ضوء توسيع دائرة استكشافها، والالتزام بمعاييرها.

ومفهوم الأمة قابل لتقسيم فضائه المكاني إلى وحدات سياسية وإدارية حسب متطلبات الواقع، بشرط نبذ الثنائيات المختلفة، والفواصل المفتعلة. فالأمة بمثابة الجسد الواحد، والبنيان الواحد، وهذه الأمة دينامية (فاعلة) بطبعها. ولئن كان الإسلام قد وضع البشرية أمام كثير من الحجرات المغلقة، فإنه أمدها بمفاتيحها، وتقع مسؤولية عدم استخدام تلك المفاتيح، وعدم الدخول من ثَمَّ إلى تلك الغرف، واستكشاف ما فيها من خيرات والانتفاع بها، على كاهل البشر.

وينتهي القارئ مع هذا الخيط الفكري إلى واحدة من أهم النقاط التي تجاوز فيها الفاروقي التنظير لمركزية التوحيد في كل مجالات الفكر والحياة، إلى تقديم تصور عملي للخطوات التأسيسية لاستعادة بنية الأمة. وجمع رحمه الله هنا بين أمرين: صياغة تصور لمؤسسات الأمة، وربط إنشاء مؤسسات فوقية أسمى منه بما يكشف الواقع الإسلامي نفسه عن حاجته إليه. فهو ينبهنا إلى عدم إنشاء مؤسسات في فراغ، ولا بمجرد التصور الذهني. ويقدم هنا مخططاً مؤسسياً أولياً يحتاج إلى تعميق الباحثين له، ويقوم على: المسلم العامل، والعرى الوثقى، والأسرة، والزوايا، والجمعيات.

وهنا تنتقل الدراسة بنا إلىٰ **المحور الفكر التاسع** منبهة إلىٰ أن أساس كل تلك المؤسسات المجعولة التي هي من صنع البشر هي المؤسسات المجعولة لله تعالىٰ، وفي مقدمتها مؤسسة الأسرة. وفي هذا المحور الفكري يجلو الفاروقي الأسباب الثلاثة الرئيسة لأفول نجم مؤسسة الأسرة في واقع الإنسانية المعاصر: التزييف الشيوعي لمفهوم المساواة، وتآكل الرابطة الأسرية في العالم الغربي، ودور علماء ما يسمىٰ بعلم أصل الإنسان في إسقاط معطيات دراساتهم لعالم الحيوان علىٰ عالم الإنسان.

ويقارن الفاروقي في هذا المضمار بين الأمة والأسرة بوصفهما مؤسستين أساسيتين في العمران الإنساني في المنظور الإسلامي، وأنساق مجتمعية مثل: الأقوام والأعراق والطبقات، مبيّناً هامشيتها وطابعها الثانوي، لينتقل من ذلك إلىٰ استعراض الإشكالات التي تمخضت الرؤىٰ العلمانية عنها تجاه المساواة بين الجنسين. وينتهي إلىٰ إثبات أن المساواة بين المرأة والرجل هي الأصل، ولكنها محكومة بالتمايز والتكامل بين دوريهما. والإسلام ضد سفور المرأة وضد انعزالها أو عزلها عن العمل المجتمعي، ومع مفهوم المرأة المسلمة العاملة وصاحبة المهنة. وينتهي هذا الخط الفكري برصد سوءات الأسرة النواة التي روّج الغرب لها، في مقابل حسنات ومزايا العائلة الممتدة التي يدعو الإسلام إليها.

وفي **المحور العاشر** يبرهن الفاروقي علىٰ أن التوحيد هو مبدأ النظام السياسي. ويرادف هنا بين مفهومي الخلافة والنظام السياسي الإسلامي، ويربطه بخلاصة العبرة والخبرة التاريخية لتفعيل القيم التوحيدية في التاريخ من جهة، وغيابها من جهة أخرىٰ. ويمايز بين العصبية المبنية علىٰ أي ناظم عمراني غير التوحيد الإسلامي، والعصبية الإسلامية. ثم يستعرض ضوابط الاجتهاد والإجماع الإسلاميين، وأطر التناغم بينهما، ويؤسس لوعينا بأن الحد الأدنىٰ المطلوب من الخلافة الإسلامية هو: الكفاية علىٰ مستوىٰ البشرية. أما الحد الأعلىٰ المطلوب فلا يمكن تحديده؛ إذ لا سقف لثمرة السعي الإنساني المرتقي بالأسباب.

ويناقش هنا الواقع المحزن للعالم الإسلامي، مبيّناً أن ذروة إفلاس أمتنا في واقعها المعاصر كائنة في دائرة التربية والتعليم. ثم ينتقل من ذلك إلىٰ بيان آفاق وعد القوة السياسية لأمتنا فيما لو عادت عودة حميدة إلىٰ رحاب توحيدها الخالص. ولأن فاقد الشيء لا يعطيه، فإن عطاء هذه الأمة للبشرية لا بد أن يبدأ ببناء الخلافة في الداخل الإسلامي علىٰ يد صفوة رشيدة محتسبة.

أما **المحور الفكري الحادي عشر**، فيؤكد أن مبدأ التوحيد هو أساس النظام السياسي، كونه هو أساس النظام الاقتصادي ومبدأه. ويصرح الفاروقي بأنه يرىٰ أن الفضل يرجع إلىٰ محمد إقبال في بناء وعي الأمة بكون التوحيد هو مبدأ النظام السياسي، وأن الأمة بحاجة إلىٰ مفكر بوزنه يبني قناعتها بأن التوحيد هو مبدأ النظام الاقتصادي، ويقدم تصوراً أولياً علىٰ هذا الطريق قد يكون فيه هو ذلك المفكر، أو قد يمهِّد به الطريق أمام بروز مثل هذا المفكر الذي يبشر به.

وفي رحاب هذا المحور الفكري نعرف أن الإسلام يبزّ كل ديانة، وكل عقيدة أخرىٰ في حفاوته بالبعدين السياسي والاقتصادي، وارتباطه بهما بوسطية جامعة وموازنة بين المادي والروحي. ويقر الإسلام، بل يحث الإنسان علىٰ الاستمتاع بالطيبات وبالقيم الطبيعية الأولية والوسائلية النفعية، بشرط أن يكون ذلك في حدود الشرع، بالالتزام بضوابط أخلاقية النية والإرادة والعمل، والإيمان باليوم الآخر.

ويبرز الفاروقي خصوصية مفهومي الحياة الدنيا والحياة الآخرة في منظور الإسلام، وينحت مفهومي: الدنيوية الإسلامية، والإنسان الاقتصادي. فالحياة الدنيا ساحة للفاعل الأخلاقي، والإنسان كائن أخلاقي اقتصادي حر مسؤول، والنظام الاقتصادي الإسلامي نظام عالمي حي مفتوح يأبىٰ التسيب القيمي، ويرفض الحواجز. والحواجز عادة في ضوء خبرة التاريخ هي من صنع الأثرياء لا الفقراء. والمسلم يميل بفطرته وبعقيدته إلىٰ السياسة الاقتصادية القائمة علىٰ أخلاقيات للإنتاج وللاستهلاك وللتجارة.

وتشمل المبادئ الأخلاقية للإنتاج: الاستخدام المسؤول للموارد في العملية الإنتاجية، وطهارة الإنتاج من الرذائل الحسية والمعنوية، وتحري الربح العادل والأجر العادل، ومراعاة أخلاقيات الإنتاج. وعدالة الربح والأجر أمران موقفيان، وتربية الضمير الإنساني، والقانون يتكاملان في رعاية الالتزام بضوابط الإنتاج والاستهلاك والتجارة.

وفي **المحور الفكري الثاني عشر**، المتعلق ببيان أن التوحيد هو مبدأ النظام العالمي، ضمن أربعة محاور، يجلّي الفاروقي أبعاد هذا المبدأ بإضاءة معرفية على: الأخوة العالمية كما تجسدت في عهد المدينة المنورة، وكما استلهمها السلف الصالح في تعاملهم مع كل أمة ذات دين مهما كان موقف الإسلام منه، ونظام السلام الإسلامي الجامع، وقانون الأمم الإسلامي، ومؤشرات سمو النظام القانوني الدولي الإسلامي. ويختتم الفاروقي هذا المحور بإطلالة على الطابع التمييزي لصالح غير المسلمين في ظل السلام الإسلامي، ومضامينه المعرفية تتعلق بصيانة حرية العقيدة عن أيّة شبهة إكراه في الدين.

ويختم الفاروقي كتابه **بالمحور الثالث عشر** والأخير، المتعلق بالتوحيد بصفته مبدأ الجمال. ومحاور الطرح المعرفي في هذا الفصل الخاتم متعددة، ولكن ناظمها هو الكشف عن تفرد الفن الإسلامي في شتى صوره بخاصية إثبات الطابع المفارق للذات الإلهية عن كل ما هو طبيعي. ويبرهن الفاروقي على الصلة الوثيقة بين الأساس (العربية) والفن الإسلامي من جهة، وعلى ما شاب التاريخ الاستشراقي الغربي لهذا الفن من تحيز وجهل، ناتج عن الضغينة، وعن الجهل المنبثق من التحيز، ومن وزن هذا الفن بموازين الفن الغربي، من جهة أخرى. وبجملة واحدة يبرز الفاروقي تألق الفن الإسلامي في شتى صوره بكونه متبتلاً على الدوام في محراب التوحيد، نافياً صفة الإطلاق عن أي شيء في الوجود باستثناء الذات الإلهية. فالفن الإسلامي يضع الإنسان دائماً في معية الله تعالى مثبتاً له الوحدانية، نافياً الألوهية عن كل ما عداه. وفي المقابل تنحصر فنون الأمم غير الإسلامية في دائرة الافتتان بمعية الإنسان أو الطبيعة.

ومن السبل التي سلكتها هذه الدراسة لإقامة الدليل على ذلك، بعد تفكيك الرؤية الاستشراقية للفن الإسلامي، بيان الوحدة الفنية الإسلامية وتحدياتها، والمقارنة بين وضعية الإنسان في الفن الإغريقي، وفي حضارات الشرق الأدنى عامة، وحضارة الإسلام بوجه خاص. وتتبعت الدراسة ما لحق بالفن الإغريقي من انحطاط على أيدي الرومان، وما لحق بفنون الشرق الأدنى من تأثيرات سلبية فيما يتعلق بمبدأ التعالي الجمالي نتيجة الاحتكاك بالفن الغربي. ثم بينت الدراسة الفتوحات المعرفية التي حققها الفنان المسلم، واستعرضت طبيعة اللغة العربية والشعر العربي والقرآن الكريم، وما فيها من إمكانات فريدة وثرية استكشفها الفنان المسلم، ووظفها في التعبير عن النهائي المطلق. وسلطت الدراسة الضوء على المضامين والدلالات الجمالية للأرابيسك مقارنة بالموزاييك الفسيفسائي، وأشَّرت بقوة على الرابطة الوثقى بين اللغة العربية وجذور العروبة وفنون الخط العربي، والإسلام.

وبعد، فهذا غيض من فيض الكنز المعرفي الذي ينتظر القارئ والباحث في هذا النسيج التوحيدي الذي نأمل بأن يسهم، بوضعه في مكانه الصحيح، وبمنحه ما يستحق من حفر معرفي، في السير مجدداً صَوْبَ إلباس أمتنا ثوب التقوى والعزة من جديد.

طحا نوب في:
٢٠/ رمضان/ ١٤٣١هـ
٣٠/ أغسطس/ ٢٠١٠م

شكر وتقدير

يعرب المؤلف عن بالغ العرفان للاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية IIFSO على مدّ يد العون والتشجيع، ولرابطة "انغاتان بيليا إسلام/ ماليزيا" ABIM لجهدها المتواصل الذي بذلته للمساهمة في إنجاز هذه الدراسة.

ويعرب المؤلف بالمثل عن امتنانه وشكره للأخ وائل شوكت الخيري، لما كان له من فضل كبير في تحفيزه المستمر على التنقيب في القضايا المرتبطة بموضوع هذه الدراسة، وما قدمه من نقد ملهم للأفكار الواردة فيها.

وتعجز الكلمات عن وصف امتنان المؤلف للجهد الذي ساهمت به قرينته الدكتورة لويس لمياء، وابنة أخيه ميسم جواد، وابنته تيماء، في إعداد مخطوطة هذا الكتاب.

جزاهم الله جميعاً كل الخير.

تمهيد

تقوم هذه الدراسة على مجموعة من المنطلقات التي يُعَدُّ الوعي بها شرطاً لتفهم الطرح المقدم هنا للتوحيد، والوقوف على مسوّغاته. وأول هذه المنطلقات هو حقيقة أن الأمة الإسلامية العالمية، بواقعها الراهن في عالم اليوم، في وضع تعس لا تحسد عليه، مقارنة بغيرها من الأمم.

ومن المفارقات الغريبة أن هذه الأمة تجمع بين كونها الأمة الهائلة العدد من حيث المنتمون إليها، والأكثر من حيث العدة المادية، لكونها أغنى الأمم في الثروات والموارد، وفي الثروة الفكرية من حيث حيازتها تراثاً إنسانياً عظيماً، وتفردها بعقيدة تتوافق مع الفطرة التي فطر الله الناس عليها، الأمر الذي يجعلها الأقدر بين نظيراتها على الحياة.

بيد أن هذه الأمة تعدّ، من جهة أخرى، الحلقة الأضعف في النظام العالمي الراهن، وتقع في مرتبة متدنية في هرم هذا النظام. وصورتها من هذه الزاوية أنها أمة ممزقة إلى عدد من الدول القطرية المنقسمة على نفسها، والمتخاصمة مع الأمم الأخرى المجاورة لها، والعاجزة عن إنتاج ما تستهلكه وما تحتاج إليه، وغير القادرة على الدفاع عن نفسها في مواجهة خصومها وأعدائها.

وبتعبير آخر، فإن الأمة الوسط الشاهدة على غيرها من الأمم، كما وصفها الله تعالى في محكم التنزيل بقوله: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗاۗ وَمَا جَعَلۡنَا ٱلۡقِبۡلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيۡهَآ إِلَّا لِنَعۡلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيۡهِۚ وَإِن كَانَتۡ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۗ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٞ رَّحِيمٞ ﴾[البقرة: ١٤٣] غدت، على عكس ما كلَّفها الله تعالى بأن تكون؛ أمة يتكالب عليها كل من هبّ ودبّ من الأمم تكالُب الأكَلَة على القصعة. لقد باتت أمة متواضعة

الإسهام في العصور الحديثة، وقد كانت ذات ماضٍ عريق قدمت فيه إسهامات مهمة في المعركة التي تخوضها الإنسانية على هذه الأرض ضد المرض، والفقر، والجهل، والرذيلة، والبغضاء، والعقوق.

أما المنطلق الثاني، فهو تلك السنّة الإلهية الثابتة التي لا تعرف التبديل ولا التغيير، وتكاد تمثل القانون الحاكم لتاريخ الإنسان على الأرض، والواردة في قول الله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ۙ وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: ٥٣].

فهذه القاعدة التاريخية تفسّر لنا إخفاق المحاولات المتكررة التي قامت فيها للإصلاح، وتوضّح أسباب استمرار الداء.

إن محاولات الإصلاح التي قامت بها الحركات السلفية، خلال القرنين الماضيين، في الجزيرة العربية، وفي شمال وغرب إفريقية، وفي شبه القارّة الهنديّة، كان نصيبها من النجاح أكبر من نصيب المحاولات المعاصرة المتأخّرة. لقد اهتمّوا بأسباب تأخر الأمة بعمق وجدية، وبحثوا عن علاج جذري لأمراضها المتأصلة، فعملوا بحق على مسألة التصوف وغلوّه وتجاوزاته، وانطلقوا في إصلاحاتهم متحدّين بقيّة الأمة في العالم الخارجي، ولكنهم فعلوا ذلك دون تخطيط ولا استعداد مسبق، فكان ذلك من الأخطاء الفادحة التي ارتكبوها وأدّت في النهاية إلى إخفاق جهودهم جميعاً، رغم صدق نية أصحابها وإخلاصهم.

أما مساعي الإصلاح التي قامت بها حكومات الدول القومية في العالم الإسلامي، سواءً أكانت ملكية أم جمهورية، دكتاتورية أم دستورية، في عصر ما يسمى: ما بعد الاستعمار التقليدي، فكانت في معظمها بمنزلة بناء صروح على رمال. ذلك أن توجّهات دعاة تلك المحاولات الإصلاحية، حتى المخلصين منهم، انصبت على المتطلبات المادية للأمة، وتغافلت عن احتياجاتها الروحية مع أنها هي الأهم. وكانت

النتيجة أن تلك الحركات زادت المجتمع الإسلامي خبالاً، بانطلاقها من مدخل القومية التي هي فيروس غربي خبيث يعيد داء الشعوبية إلىٰ جسد الأمة القديم، وكثيراً ما عانت منه الأمّة، وتصدت له علىٰ مدىٰ تاريخها الطويل.

صحيح أن القومية في أوروبا قد نجحت، ولكن لفترة زمنية قصيرة فقط، وهي في حالة احتضار الآن، لأن حركة الإصلاح البروتستانتية أضعفت من سلطة الكنيسة الكاثوليكية، كما أن "نظرية الشك" قامت بخلع الإله عن عرشه. أما المسلم، وهو المتحرر من أية سلطة كنسيّة، والمسلح بإيمان لا يتزعزع بإله واحد متعال، وشريعة سمحة تحكم حياته الاجتماعية، فإنه لم يستوعب مطلقاً فكرة القومية، فضلاً عن أن يقع ضحية لها. وهو، وإن أظهر بعض الحماسة للقائد القوميّ حين يناديه تحت شعار "الله أكبر"، لا يلبث أن يفقد حماسته لهذا القائد حين يتخلىٰ عن هذا الشعار أو يهمله.

لقد فشلت كل تلك الحركات الإصلاحية، القومية المنبع، في إعادة بناء الإنسان، لافتقارها جميعاً للبصيرة في تحديد علّة المأزق الراهن الذي يعاني منه المسلم. وأخفقت مشروعات التحديث؛ لأنها تغريبية، وتُحدِثُ جفوة بين المسلم وماضيه، وتستنسخ له صورة ممسوخة من الإنسان الغربي.

وخلت الحركات الإصلاحية الأحدث حتىٰ من ذلك القدر اليسير الذي اهتمت به الحركات الأولىٰ لرواد الإصلاح في العصر الحديث، علىٰ صعيد تنقية الرؤية الكلية الإسلامية الأساسية من ركامات الخرافة والجهل، بل تجاوزت ذلك إلىٰ محاكاة الغرب في الاستهانة بالدين، والدعوة إلىٰ تجاوزه. ومع عدم الوفاء بالشرط الذي حدده الله تعالىٰ لتغيير حال هذه الأمة، واصلت تلك الأمة العالمية ترديها وانحطاطها.

وحاولت حركة الإخوان المسلمين تجسير الفجوة بين ماضي الأمة وحاضرها، والبناء علىٰ ما سبقها من خبرة حركات الإصلاح الإسلامية علىٰ مدىٰ قرن من الزمان قبل تشكُّل تلك الحركة. ومع أن البداية كانت رائعة وواعدة، فإن الحركة أخفقت في

مواصلة مسيرتها بالمستوىٰ ذاته الذي بدأت به في عهد مؤسسها، وسمحت لنفسها بأن تُستدرجَ إلىٰ حمأة خوض معارك جانبية، لم يكتب لها فيها النجاح.

إلا أن ذلك كان بمثابة الخطيئة الصغرىٰ لتلك الحركة. أما خطيئتها الكبرىٰ، فتمثلت في عجزها عن بلورة رؤية كلية كونية للإسلام، تبرز ارتباطه بكل لحظة من حياة البشر، وبكل أطياف النشاط الإنساني المعاصر. وتجلت مثل تلك الرؤية الجامعة في فكر الشيخ حسن البنا، ولكنها تلبَّست بقدر من الغموض والتشوش في فكر من جاءوا بعده من قيادات الجيل الثاني. ولسوء الحظ انشغل كبار أولئك المفكرين المسلمين باهتمامات أخرىٰ غير ترسيخ تلك الرؤية الكونية الإسلامية، ولم ينهضوا بواجب إتمام المهمة التي شرع الإمام حسن البنا فيها، وهي: تعميم الوعي في صفوف الأمة بمبادئ الإسلام، وبيان أنها صالحة أساساً للحياة المعاصرة وقابلة للبقاء.

وخلاصة القول؛ إن تلك الحركة نمت من حيث عدد المنتسبين إليها، ولكنها لم تنمُ من حيث عمقها الفكري، الذي هو شرط تغيير حال الأمة، كما بينه الله تعالىٰ في القرآن الكريم.

أما المنطلق الثالث والأخير، الذي يتأسس عليه صرح هذه الدراسة، فهو أن الأمة الإسلامية العالمية الواحدة لن تقوم لها قائمة، ولن تستعيد صفة الأمة الوسط، إلا بالإسلام. فلقد كان هو مسوّغ وجودها ذاته منذ ما يربو علىٰ أربعة عشر قرناً، وبه تحددت معالم شخصيتها، وبه صنع مصيرها عبر العصور. وحدها رؤية المسلم لنَفْسه خليفةً في الأرض بأمر الله تعالىٰ هي التي تجعل منه محركاً لعجلة التاريخ الإنساني.

إن السير وفق رؤية الإسلام، والالتزام الصحيح بها، هو الشرط الأساس لقدرة الإنسان علىٰ التصرف علىٰ نحوٍ مسؤول مع مجمل مكوِّنات الزمان والمكان. ويتدخل الإنسان المسلم، بكونه خليفة بأمر الله تعالىٰ، في الأرض، بوصفه حقاً له، وواجباً عليه، في المعطيات الزمانية والمكانية المادية والنفسية والاجتماعية والروحية المحكومة

بسنن كونية، ليعيد توجيه مسارها على نحوٍ يحقق النموذج الإلهي لما ينبغي أن تكون عليه حياة الإنسان على هذه الأرض. ومن هذا المنطلق يتجه تدخل المسلم، وهو يعيد صياغة الزمان والمكان، إلى إعادة بنائهما، وليس إلى الهروب منهما، ولا إلى التخلُّص منهما، على شاكلة ما تصبو إليه النزعتان الهندوسية والبوذية.

ولا يسعى المسلم، في عملية إعادة بناء الزمان والمكان هذه، إلى إشباع إرادته الخلاقة، بل إلى الاستجابة لإرادة الله تعالى في الكون. وتأسيساً على ذلك تصير عملية إعادة البناء عبادةً لله وطاعة له، وليست عملية غزوٍ للطبيعة، ولا قهر لها، ولا تحدٍّ على شاكلة سلوك الغربي البروميثيوسي.[1] ويتحصن المسلم، بتلك الرؤية الكونية، من الإصابة بأي من الآفات الثلاث: ادعاء القدرة على قهر الطبيعة، الاعتداد بغرور القوة حال نجاحه، الانغمار في اليأس والإحساس بالعجز حال فشله.

ولباب ما يسعى إليه هذا الكتاب هو تعريف الشباب المسلم برؤية الإسلام الصافية للوجود، على أمل التحرك بهم مسلحين بالوعي بتلك الرؤية على طريق الإصلاح الحقيقي للنفس، وتمكينهم من تحديث معطيات الرؤى الفكرية المبكرة التي قدمها رواد الحركة السلفية العظام من أمثال: محمد بن عبد الوهاب، ومحمد إدريس السنوسي، وحسن البنا، ونظرائهم. وترمي الدراسة إلى تسليط الضوء على العلاقة الوثقى بين الإسلام وكل مجالات الفكر والنشاط الإنسانيين، مدلِّلَة على أن التوحيد وحده هو الركيزة النواة التي ينبغي أن يؤسَّس عليها أي برنامج إصلاحي، في أي مجال كان. إن التوحيد هو جوهر الإسلام ونواته، ولا نجاح يرتجى لأي حركة إصلاحية لا تنطلق منه.

---

(١) يعود الفاروقي رَحِمَهُ اللهُ بجذر العقل الغربي المعاصر إلى الأساطير اليونانية القديمة، حيث التعدد في الآلهة والصراع بينها، والصراع بين الإنسان والإله، وأسطورة سرقة بروميثيوس النار من الآلهة، وهي ترمز إلى العلم والمعرفة، وتزويد الإنسان بها، والقسمة الضيزى بين الآلهة والبشر حيث يصير للآلهة العظم وللبشر اللحم (المترجم).

وتأسيساً على هذا كله؛ كان التوحيد هو عنوان هذا الكتاب بوصفه مضموناً للآصرة الوثقى بين الإسلام والوجود كله، بما فيه ومن فيه.

أدعو الله تعالى أن يتقبل هذا العمل، إسهاماً متواضعاً من أحد عباده بهذا الموضوع الأهم بين كلّ الموضوعات، وأن يهدي قارئ هذا الكتاب إلى الحقّ، فإن أسهم هذا الكتاب إيجاباً، بإظهار هذا الحق، أو سلباً، بإظهار ما هو ليس كذلك، فحسب المؤلف أن يجعل الله سبحانه وتعالى منه أداةً لتحقيق ذلك الهدف.

إسماعيل راجي الفاروقي

جامعة تمبـل

ذو الحجة ١٤٠٢هـ

تشرين الأول ١٩٨٢م

الفصل الأول:

التوحيد: جوهر الخبرة الدينية

أولاً: التوحيد بوصفه خبرة دينية

مفهوم الرب هو نواة الخبرة الدينية. والركن الأول من أركان الإسلام (لا إله إلا الله) يعني ببساطة مركزية مفهوم الله لدى المسلم، في كل مكان وفي كل فعل، وفي كل فكرة، وفي كل زمان. فوعي المسلم ممتلئ بوجود الله تعالى على الدوام، وهو شاغله الأسمى. والسؤال الذي يترتب على ذلك هو: ما معنى تلك المركزية، واستحواذ معيَّة الله بكل جلالها على تفكير المسلم؟

اختلف الفلاسفة ورجال الدين المسلمون فيما بينهم، على مدى قرون، في الإجابة عن هذا السؤال، إلى أن بلغت المحاججة بينهم ذروة نضجها في أطروحات أبي حامد الغزالي، وابن سينا. فالفلاسفة انتهوا إلى حجة تفضي إلى اعتقاد تواتر نظام الكون. ورأوا أن هذا العالم "منظومة كونية متكاملة متناغمة"، يسودها النظام، وتحكمها السنن، وتحدث الأمور فيها بتوفر عللها؛ إذ المعلول يتبع علته على الدوام.

والفلاسفة المسلمون بهذا التصور، ورثة للتراث الديني والفلسفي القديم في اليونان وبلاد الرافدين ومصر القديمة. إن الخلق ذاته، وفق تلك الرؤية الفلسفية، هو انتقال من الحالة الهيولية أو "العماء" إلى وضعية الكون المتناغم والمنظم. واحتفى المسلمون من تلك الرؤية بالشق المتمثل في سموّ الذات الإلهية وتنزيهها والإقرار بمطلقيتها المتجاوزة لكل ما عداها، بحيث لا يشبهها أي شيء، ولم يستطيعوا تصور أن فكرة هذه الذات يمكن أن تتلاءم أو تتوافق مع عالم العماء المشوّش. وآمنوا بالمغايرة المطلقة بينهما.

لقد خاض علماء الكلام والفلاسفة المسلمون في هذه المسألة قروناً طويلة، وبلغت القضية مداها في طروحات وأدلة الغزالي وابن سينا. فالمسألة عند الفلاسفة المسلمين

كانت تعني إنقاذ فكرة وجود نظام في الكون. فالكون في نظرهم هو نظام كامل ومتناغم، ملكوت يحكمه النظام والقانون، فلا يحدث شيء فيه بلا سبب، والمعلول يتبع علّته دائماً. ويُعدّ الفلاسفة في هذا الطرح ورثة للتراث الفلسفي والديني لليونان والهلال الخصيب ومصر القديمة، فالخليقة نفسها، حسب هذا التراث، هي حركة من "العماء" إلىٰ الكون المنظم.

والمسلمون، بإيمانهم المطلق بعظمة الذات الإلهية وتساميها، لم يستطيعوا تصور أن فكرة هذه الذات يمكن أن تتلاءم أو تتوافق مع عالم العماء المشوّش.

أما المتكلمون فإنهم، من جانبهم، حذّروا من أن هذا التركيز علىٰ "النظام" فقط في هذا الكون سيؤدي حتماً إلىٰ تصور إله غير فعّال Dues Otiosus لا عمل له يؤدّيه بعد أن خلق العالم ووضع له قوانينه الحتمية ليسير عليها. ولقد كانوا محقّين في نظرتهم هذه، ففكرة وجود عالَم يقع كل شيء فيه لسبب، وجميع الأسباب طبيعية؛ أي من داخله، وبشكل حتميّ أو تلقائيّ، سوف تؤدي إلىٰ إلغاء الحاجة إلىٰ وجود إله. إن إلهاً من هذا النوع وبهذا التصوّر لا يمكن أن يُرضي الشعور الديني، ولا يتفق مع نصوص الوحي، فإما أن يكون الإله هو مُحْدِث كل شيء وسببُ وجوده، وبوساطته تحصل الأشياء، وإما ألّا يكون إلهاً أبداً. والمتكلمون كانوا قد أظهروا من خلال الأدلة التي أقاموها أن مثل هذا الإله الذي يتخيله الفلاسفة هو إما إله جاهل بما يحصل، غير قادر علىٰ تسيير العالم أو التدخّل فيه، وإمّا أن يكون هناك إله آخر غير الأول هو الخالق الواقعيّ والمسبّب الرئيس لكل ما يحدث في هذا الوجود، لذا فقد رفض المتكلمون فكرة "الفلاسفة" تلك، واخترعوا "مذهب المناسبة" أو "الظرفيّة" التي تقول: إن الله سبحانه يمارس الخَلق في كل لحظة، أو إن الكون في حالة توسع مستمر، وبهذا يكون الله تعالىٰ هو السبب في كل ما يحدث. وهم بهذه النظرية أحلّوا الثقة بالله مكان الحتمية السببية، واعتقدوا أنّ الإله العادل الحكيم لا يمكن أن يضلل الإنسان أو يخدعه، ولسوف يجعل النتيجة الصحيحة دائماً تتناسب مع، وتتبع السبب الصحيح. ونتج عن

هذا كله أن أُبدلت السببية بالفعل الإلهي، وجُعلت خاضعة أو مرتبطة بإرادة الإله، وبذلك استطاع المتكلمون أن يحققوا فوزاً ساحقاً على الفلاسفة.(١)

ووراء هذا الموقف للمتكلمين، هنالك موقف إسلامي عملي يرى أن الله تعالى ليس فقط المُحدِث النهائي والمسبِّب الأول لكل ما هو كائن، وإنما هو أيضاً مصدر "توازن الكون والرقيب عليه". إن هذه الصفة خاصة من خصائص الألوهية، وستجعل من أية نظرية يكون الإله فيها بلا فاعلية الخاسرَ الأكبر. ونظرية الفلاسفة هذه تتناقض مع تجاوب المسلم مع هذا الاعتبار.

فالإله، بوصفه مصدراً لتوازن الكون ورقيباً عليه، يعني أن توجّهاته وأفكاره وأعماله هي حقائق لا تحتمل الشكّ. فإلى الله تعالى المنتهى؛ بمعنى أنه إليه سبحانه تتجه كل العلائق والغايات في الكون وتستقرّ. فكل شيء في الوجود يحتاج إلى سبب لوجوده، وهذا أيضاً يحتاج إلى سبب ثالث، وهلمَّ جرا. وتتواصل سلسلة العلاقات المترابطة، إلى أن تصل إلى الغاية النهائية الأخيرة، التي هي غاية في حد ذاتها، وليس من أجل غيرها، والله تعالى هو الغاية النهائية، التي هي موئل كل الغايات الأخرى، وملتقى شبكات نهايات كل الغايات، ومنتهى المراد كله في هذا الكون. والذات الإلهية بهذا التصور هي مصدر الخيرية في كل ما في الوجود. وما لم يضع الإنسان تلك الغاية المطلقة الأسمى في الحسبان، فإن كل عرى سلسلة العلاقات والغايات تتفكك وتفقد وظيفتها. فالأساس القيمي لكل تلك الحلقات والروابط في العلاقات هو ارتباطها بالقيمة المطلقة العليا.

---

(١) يمكن تلمس هذه الظاهرة بما ألصق بالفلسفة -أي التقليد الفكري المجرد الذي بدأه الكندي واستمر مع الفارابي وإخوان الصفا وابن سينا وابن رشد- من سمعة سيئة، وبالألقاب التي خلعت على الفلاسفة، مثل: هيلينيون، مناطقة، مشاؤون، رواقيون، كما لا ننسى المعاملة القاسية التي واجهها الفلاسفة وما لقيته كتبهم خلال التاريخ. ومما لا شك فيه أن مرد هذا الشقاء كان بسبب ابتعاد الفلاسفة عن مبادئ الأمة الرئيسة. ولتوضيح هذه الفكرة أكثر انظر:

- النشار، علي سامي. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاطاليسي**، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٧م.

ويترتب علىٰ هذا تصوّر الذات الإلهية بوصفها المنتهىٰ الأخير المطلق، ومصدر الأساس القيمي لكل ما في الوجود، وحتمية أن يكون الإله واحداً أحداً فرداً صمداً، ليس كمثله شيء. ومن الواضح، في غيبة هذا الشرط، أن ينفتح الباب مجدداً لإثارة مسألة وجود أولٍ آخَر، أو قديم آخَر في الوجود، وأولوية أو علوّ أحدهما علىٰ الآخر. فجوهر المنتهىٰ أن يكون فريداً ولا نظير له، وهذا القول ذاته ينطبق علىٰ العلة الأخيرة من سلسلة العلل المترابطة.

فلُباب الآخَرية هو انتفاء اعتماد الآخر علىٰ غيره. وفي هذا الصدد يأتي البيان القرآني الشافي في قوله تعالىٰ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢]. وهذا التفرد التوحيدي هو الذي يؤكده المسلم في شهادته أن: لا إله إلا الله. أما فكرة الجزم بوجود إله للكون، فإن المسلم يمثل حلقة متأخرة في تكريسها، وتؤكد الشواهد القرآنية هذه الحقيقة ببعديها: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]، ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَاۖ كُلَّ مَا جَآءَ أُمَّةً رَّسُولُهَا كَذَّبُوهُۚ فَأَتْبَعْنَا بَعْضَهُم بَعْضًا وَجَعَلْنَٰهُمْ أَحَادِيثَۚ فَبُعْدًا لِّقَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ﴾ [المؤمنون: ٤٤][1] فالجديد الذي أتىٰ به التصور الإسلامي ليس وجود إله، وإنما وحدانية هذا الإله وتفرده، وإحياء المقاومة للوثنية، ولكل صور المؤسسات التقليدية الحائدة عن التوحيد الخالص، في عصر سادت فيه عقيدة التثليث والثنوية، وتدنت فيه عقيدة التوحيد في الوعي الديني.

ومن أجل تطهير الوعي الديني من الشرك علىٰ نحوٍ لا هوادة فيه، أكد الإسلام التزام الدقة البالغة في استعمال المفردات اللغوية علىٰ نحو يليق بالمدركات المتعلقة بذات إلهية متفردة منقطعة النظير، أو حتىٰ شبه النظير، وبيَّن الله تعالىٰ أنه هو سبحانه: ﴿فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ أَزْوَٰجًاۖ يَذْرَؤُكُمْ فِيهِۚ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورىٰ: ١١]، وأمر نبيه والبشرية معه أن: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ

(١) وانظر أيضاً: فاطر: ٢٤، النحل: ٣٦.

﴿ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ١-٤]. وشدّد الإسلام في استعمال الكلمات والأفكار المتعلقة بوحدانية الله تعالىٰ، فألفاظ "الأب"، و "الفادي"، و "المخلّص"، و "الابن" ألغيت كلياً من المعجم الديني للإسلام، وتم تأكيد مفاهيم وحدانية وتعالي "الذات الإلهية" علىٰ نحو لا يستطيع معه أي إنسان أن يدعي علاقة مع الله ينفرد بها دون مَنْ عداه مِنَ البشر. كذلك رفض الإسلام دعوىٰ أنّ الإنسان يمكن أن تربطه مع الإله صلة خاصة تميّزه عن غيره من البشر، فالعباد كلهم سواسية أمام الله تعالىٰ، لا يتفاضلون إلا بالتقوىٰ، فكل ما في الكون مخلوق يقف علىٰ الخط الفارق بين الطبيعي والمتعالي، بحكم المبدأ الأول المتمثل في كون الله تعالىٰ هو المتفرد بالقيمة العليا، وإليه المنتهىٰ.

ومن السهولة بمكان إدراك العلاقة بين هذه الوحدانية الأحدية لله تعالىٰ، والحياة الدينية للإنسان، فقلب الإنسان قد يؤوي معبودات أدنىٰ شأناً من الذات الإلهية علىٰ الدوام، وقد تخيِّم أمانيٌّ متعددة المراتب علىٰ النوايا الإنسانية علىٰ نحو شبه دائم. وأسمىٰ النوايا -كما علَّمنا كانط- هي أنقاها؛ أي المتحررة من كل وازع مادّي. أما القصد الإنساني الأنقىٰ، فيما يعلمنا الإسلام، فهو الذي تزاح فيه كل إرادة أخرىٰ وتزول، بحيث لا يبقىٰ له من شاغل غير الله تعالىٰ.

ولكي يكون ممكناً إدراك أن الإله أساس للمعيارية، وغاية نهائية جوهرها الإلزامية والتشوق إليها، فلا بدّ من وجود مخلوقات تكون هذه المعيارية ميزاناً لها بحكم كونها مفهوماً اتصالياً، وذلك لا يتحقق إلا إذا وجدت هذه المخلوقات التي تدرك وتعي حقيقة الأمر الإلهي؛ أي أن يكون الأمر الإلهي قابلاً للفهم من جهة، وأن يكون ممكن التنفيذ من جهة أخرىٰ.

هذه العلاقة الاتصالية بين الإله والمخلوقات ليست نسبية، ويجب أن لا يفهم منها بتاتاً أن الله تعالىٰ يحتاج إلىٰ الإنسان أو يعتمد عليه. فالمفهوم الإسلامي عن الله هو أنه قائم

بذاته، غنيٌّ عما سواه، إلا أن ذلك الغني بالذات، لا يتعارض مع خلق الله تعالىٰ لكونٍ محكوم بسننٍ وأوامر تكوينية وتكليفية إلهية، يمكن أن يدركها البشر ويعرفوا مقتضياتها.

وخلاصة القول؛ إن بؤرة الخبرة الدينية الإسلامية يعمل فيها إله واحد أحد فرد صمد، ليس كمثله شيء، إرادته لا معقِّب لها، وهادية لكل جوانب حياة الإنسان علىٰ الأرض. ويعبِّر القرآن الكريم عن تلك الحقيقة علىٰ نحوٍ يأخذ الألباب، وهو يصور مشهد كشف الله تعالىٰ لملائكته عن إرادته خلق الأرض، وجعلِ خليفة فيها يلبّي مشيئته عن اختيار، وتردّ الملائكة بأن مثل ذلك الخليفة الحر الإرادة قد يقتل ويفسد في الأرض ويسفك الدماء. والملائكة، بالمقابل، لا يعصون الله تعالىٰ ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، ويسبحون الله ويقدسونه. والرد علىٰ تلك المقارنة بين الملائكة المستقيمين علىٰ الجادة أبداً وهذا الخليفة، يجيء بيان الله تعالىٰ الفصل؛ بأنه سبحانه يعلم ما لا تعلمه الملائكة: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠].

ومن الجلي أن الإنسان بوصفه مخلوقاً حراً، قد يقترف السيئات، إلا أن امتثال الإنسان للإرادة الإلهية عن اختيار، وهو قادرٌ تماماً علىٰ عدم الامتثال لها، يُعدُّ بحد ذاته امتثالاً لمستوىٰ من الإرادة الإلهية أسمىٰ وأجدر بالإجلال. إنّ مردّ ردّ حجّة الملائكة بأفضليتهم علىٰ من قد يخطئ، عند التدقيق فيه، هو بسبب كونهم لا يمتلكون حرية معصية الأمر الإلهي. ويسلط القرآن الضوء علىٰ قيمة الحرية الإنسانية هذه بجلاء، ببيان انفراد الإنسان بحمل الأمانة، في مقابل إشفاق السموات والأرض والجبال من حملها، يقول تعالىٰ: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ [الأحزاب: ٧٢].

وما الأمانة، أو المشيئة المقدسة التي عجزت السموات والأرض عن حملها، إلا القانون الأخلاقي المؤسس علىٰ حرية الخليفة. أما فيما يتعلق بالسموات والأرض،

فإرادة الله تتحقق فيها بحكم القانون الإلهي، وسننه التي لا تتبدل ولا تتغير في الكون وفي الحياة والأحياء. ومن الشواهد القرآنية على ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا ۚ كُلٌّ فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [هود: ٦]، وقوله سبحانه ﴿وَٱلشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿٣٨﴾ وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴿٣٩﴾ لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِي لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس: ٣٨-٤٠]، وقوله سبحانه ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩].[(١)]

فسنن الله تعالى التي فطر الخليقة عليها، التي لا تتبدل ولا تتغير، تجعلها تسير على النهج الذي رُسم لها، ولا تستطيع الطبيعة أن تنتهك القانون الطبيعي، ولا أن تفعل غير الوفاء الكامل بمتطلباته. أما الإنسان، الذي تحلى بالشجاعة، وقبل حمل الأمانة، فهو قادر على طاعة الأمر الإلهي التكليفي، وكذلك على عصيانه، بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ لِلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ ۖ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾ [الزمر: ٤١].

ومن هنا، فإن الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي يتوفر في فعله الشرط الأخلاقي، وهو: الفعل الحر، والقيم الأخلاقية الحرّة أرقى من القيم الأولية الطبيعية؛ إذ إنها تستبطن مسبقاً قبول هذه القيم، ومعها القيم النفعية الذرائعية، وتتجاوزهما، وتتبوأ من ثَمَّ مكانة أسمى من كلتيهما. ومن الواضح، أن القيمة الأخلاقية للفعل الحر هي الشق الأسمى من الإرادة الإلهية التي لأجلها خلق الله الإنسان، وأنعم عليه بأن جعله خليفة بأمره في الأرض.

وبفضل هذه النعمة الإلهية صار الإنسان أسمى مكانة من الملائكة، بحكم امتلاكه لحريّة الاختيار في العمل الأخلاقي. ومن الأدلة القرآنية على هذا التكريم الإلهي للإنسان قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ

(١) وانظر أيضاً الآيات: الرعد: ١٧، الحجر: ٢١، المؤمنون: ١٨، الشورى: ١١.

﴿وَكَانَ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٣٤]. والإنسان، شأنه شأن المخلوقات الأخرىٰ الحية، النباتية والحيوانية، يخضع في جسده للسنن الإلهية التكوينية الطبيعية بوصفه شيئاً من الأشياء الكائنة علىٰ الأرض، إلا أنه يتبوأ في المقابل مكانة لا نظير لها، بوصفه الكائن الحر الذي يتحقق عبره الشق الأسمىٰ من المشيئة الإلهية في الكون.

وحاشا لله أن يخلق مخلوقاً كونياً مثل الإنسان، ثم لا يزوده بالقدرة علىٰ معرفة الإرادة الإلهية، وأن يجعل كل ما علىٰ الأرض طيعاً ومسخراً له بدرجة تكفي لقيامه برسالته الأخلاقية، أو أن يُسكنه في أرض لا يختلف حالها، بقيامه بتفعيل إرادة الله تعالىٰ فيها، عن حالها لدىٰ نكوصه عن القيام بتلك المهمة التكليفية فيها.

من هنا منَّ الله تعالىٰ علىٰ الإنسان بتنزُّل الوحي الإلهي علىٰ الرسل والنبيين، ليتعرَّف به علىٰ المشيئة الإلهية ببيان مباشر وآنيّ لما يريد الله تعالىٰ منه أن يحققه علىٰ الأرض. وكلما انحرفت البشرية عن مضامين الوحي الإلهي، جراء التحريف أو النسيان، أو الإفساد فيه، أنزل الله تعالىٰ رسله من جديد لاستعادة الوعي الإنساني الصحيح بالإرادة الإلهية، علىٰ نحو يراعي قدرات الإنسان النسبية وفق الزمان والمكان، وما يطرأ عليهما من تحولات، تحقيقاً لغاية واحدة، هي أن يظل في متناول الإنسان علىٰ الدوام؛ القدر الكافي من المعرفة الصحيحة بالأوامر الإلهية التكليفية الأخلاقية.

ومن جهة أخرىٰ، أنعم الله تعالىٰ علىٰ الإنسان بالحواس والعقل والقدرة علىٰ الفهم والحدس، وبكل مقومات فطرة التعرف بنفسه علىٰ الإرادة الإلهية دون معونة من أحد؛ لأن تلك الإرادة الإلهية فطرت عليها العلاقات الطبيعية والعلاقات الإنسانية علىٰ حد سواء. وعلىٰ حين يركز الإنسان علىٰ العلم الطبيعي في استكشاف سنن النظام الطبيعي، فإنه يتوجه في ضبط العلاقات الإنسانية إلىٰ تفعيل الحس الأخلاقي، والالتزام بالنظام الأخلاقي. وعلىٰ صعيد الشق الأول يدرك الإنسان أن اكتشافاته واستنتاجاته ليست يقينية، بل هي موضع تجريب متواصل يصوِّب به الخطأ، ويعمِّق بصيرته بمزيد من التجريب والتحليل والتصحيح.

وعلى ضوء هذا التصور تظل مواصلة البحث ممكنة، ولا ييأس العقل من إعادة النظر في اكتشافاته السابقة، ولا يمل من تصحيحها، دون أن يقع في متاهات "الشكّية" أو "السخرية"؛ أي الشك في إثبات المعرفة أو الأخلاق. ويعي الإنسان المسلم أن معرفة إرادة الله تعالى بالعقل ممكنة، ومعرفة إرادته سبحانه وتعالى بالوحي يقينية. وفَوْر إدراك تلك الإرادة، تصير مقبولية مضمونها واحدة من حقائق الوعي الإنساني. إن جوهر المعرفة بالقيمة هو إدراكها، فالمعرفة "بالقيمة" هي أن تفقد توازنك الكينوني وتندفع في اتجاهها؛ أي تخضع لتأثيرها وتبدأ في تحقيق "الواجب أن يكون" الخاص بها، وفي تنفيذ "الواجب – أن يُفعل" الصادر عنها. وإلى هذا المعنى يشير رائد "التجريبية" في أمريكا سي. آي. لويس في قوله: "إنّ إدراك القيمة خبرة، وهو بحدّ ذاته عمليّة تقييم."[1]

إن ذلك يكشف عن عِظَم فضل الخبرة الإسلامية على نظرية الإنسان. ونود الآن أن ننظر في انعكاسات تلك الخبرة ومضامينها على التاريخ وفكرة الخلاص، بعد أن عرَّجنا من قبل على قابلية الطبيعة لإعادة التشكيل، ولإعادة الصياغة والتهذيب على نحو يجسد النموذج الإلهي في الواقع المعيش على الأرض. ولا عذر للإنسان في أن يتقاعس عن القيام بموجبات خلافته في الأرض، في ظل تجهيز الله تعالى لها لخلافته فيها، وتزويده بالوحي، وبالقدرة على التعرف على المشيئة الإلهية بالعقل. والحق أن سبيل خلاص الإنسان الوحيد، في منظور الإسلام، هو أداؤه لرسالته التي خلقه الله تعالى من أجلها، والمحددة في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

ولا بدّ للإنسان من أن يقوم بهذه المهمة بنفسه، وإلا فلا وزن لعمله يقول الله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ﴾ [الملك: ٢]. فالإنسان يصير بمثابة

---

(1) Lewis, C. I. *Analysis of Knowledge and Valuation*, La Salle: The Open Court Publishing Co., 1946, p. 416 - 417.

ألعوبة فيما لو كان خلاصه ليس من فعل نفسه، بل من فعل أحد غيره، حتىٰ لو كان ذلك "الغير" هو الله تعالىٰ، وهذا الحكم مترتب علىٰ طبيعة الفعل الأخلاقي. فالفعل الإنساني لا يصير جديراً بوصفه بـ "الأخلاقي" إلا إذا كان فعلاً حراً مختاراً، منجزاً من بدايته إلىٰ نهايته بوساطة خليفة حر، ومؤسَّساً علىٰ إرادته الحرة. ودون مبادرة الإنسان وجهده تنهار القيمة الأخلاقية للفعل من أساسها. ومن البراهين القرآنية علىٰ ذلك قوله جل وعلا: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ إِنَّآ أَعۡتَدۡنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمۡ سُرَادِقُهَاۚ وَإِن يَسۡتَغِيثُواْ يُغَاثُواْ بِمَآءٖ كَٱلۡمُهۡلِ يَشۡوِي ٱلۡوُجُوهَۚ بِئۡسَ ٱلشَّرَابُ وَسَآءَتۡ مُرۡتَفَقًا﴾ [الكهف: ٢٩].

إنّ الخلاص الإسلامي هو علىٰ النقيض تماماً من الخلاص في المسيحية التقليدية، بل إنه لا نظير لمفهوم (المخلِّص) في المفردات الدينية الإسلامية. فليس هناك مخلِّص، وليس هناك ما يحتاج الإنسان إلىٰ تخليصه منه. فالإنسان والعالم مفطوران علىٰ الخيرية الإيجابية، أو علىٰ الحياد، وهما ليسا شريرين. فالله تعالىٰ يقول في وصف ما خلق: ﴿ٱلَّذِيٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥۖ وَبَدَأَ خَلۡقَ ٱلۡإِنسَٰنِ مِن طِينٖ﴾ [السجدة: ٧]، ويقول سبحانه: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ ٢ وَٱلَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ [الأعلىٰ: ٢-٣]. فكل مولود يولد علىٰ الفطرة الصحيحة التي فطر الله الناس عليها، غير محمَّل بأيّة خطيئة أصلية، كبيرة كانت أم يسيرة.(١)

والواقع أن الإنسان يولد متخطياً نقطة الصفر، لكونه يولد علىٰ الفطرة، مزوداً بالحواس وبالقدرة العقلية الجاهزة للاستعمال. ويجد بصحبته الوحي، وأمامه العالم

(١) انظر:

- St. Augustine. *The Enchiridion*, A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, First Series eds. Philip Schaff, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1978, chap. 26.

وحول تحليل المفهوم المسيحي للخطيئة، انظر الفصل السادس من كتاب المؤلف:

- Al Faruqi, Isma'il Raji. *Christian Ethics: A Systematic and Historical Analysis of Its Dominant Ideas*, Montreal: McGill University Press,1967.

الطيّع المستعد تماماً لتلقّي فعله الأخلاقي؛ وفي ذلك نقرأ قوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ ۝٨ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ۝٩ وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ٨-١٠]، وقوله سبحانه: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: ١٣].

ويقول سبحانه: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ١٠]. إن مناط السعادة الدينية للإنسان، أو وفق المفهوم الإسلامي: "فلاحه"، هو في استجابته لأمر الله تعالىٰ التكليفي.[1]

وبوسع الإنسان أن يأمل في رحمة الله تعالىٰ وعفوه، شريطة عدم التعويل عليها في حال إحجامه عن تفعيل المشيئة الإلهية في الأرض، سواءً كان ذلك ناجماً عن جهله بها، أو عن تكاسله عن العمل بموجبها، أو عن تحديه الصريح لها، فمصير الإنسان بالضبط هو: ما يصنعه لنفسه بنفسه. يقول تعالىٰ: ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ ٱلْأَرْضُ زِلْزَالَهَا ۝١ وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا ۝٢ وَقَالَ ٱلْإِنسَٰنُ مَا لَهَا ۝٣ يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا ۝٤ بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا ۝٥ يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ ٱلنَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا۟ أَعْمَٰلَهُمْ ۝٦ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ١-٨]. إنّ حكم الله عادل، لا محاباة فيه، ولا إجحاف.

وميزان العدل الإلهي هو الذروة المطلقة في الدقة والكمال. ونظامه في الثواب والعقاب الدنيوي والأخروي، وتقريره مصير الإنسان: شقياً ملعوناً، أم مباركاً مرضياً عنه، يعبِّران بكل دقة عما يستحقه، وفي ذلك نقرأ قول الله تعالىٰ: ﴿وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ فَتَرَى ٱلْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَٰوَيْلَتَنَا مَالِ هَٰذَا ٱلْكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا ۚ وَوَجَدُوا۟ مَا عَمِلُوا۟ حَاضِرًا ۗ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩].[2]

هذا عن تأثير الخبرة الدينية الإسلامية في لاهوت الخلاص. أما عن تأثير هذه الخبرة في تاريخ العالم فهو أيضاً بالغ الأهمية، فبنور تلك الخبرة اندفع المسلم بنفسه

(١) مفهوم الفلاح مستمد من جذر لغوي يعني الاستنبات في الأرض. انظر:

- الزبيدي، مرتضىٰ. **تاج العروس**، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٥م، مادة: فلح، ج٢، ص١٩٩.

(٢) وانظر أيضاً: آل عمران: ١٨٢ و ١٩٥.

علىٰ مسرح صنع التاريخ، رغبة منه في تجسيد النموذج الإلهي الذي بلَّغه إياه رسول الله بالوحي المنزل عليه، ولم تعد في حياته قضية أحب إلىٰ نفسه وأغلىٰ عليها من تلك القضية، إلىٰ حدٍ صار معه مستعداً للتضحية بنفسه في سبيلها. وبرؤية صحيحة لمهمته في هذه الأرض، نظر المسلم إلىٰ الكرة الأرضية بأسرها علىٰ أنها ساحة فعله، ونظر إلىٰ أمته علىٰ أنها تشمل البشرية بأسرها، عدا حفنةً يسيرةً مكابرةً عمل علىٰ مقاومتها لوقوفها في سبيل الحق.

ولم ينظر المسلم إلىٰ سلامه الإسلامي، الذي يبنيه بسواعده، علىٰ أنه سلام مجتمع أحادي البنية يسود فيه الإسلام وحده. فقد احتضن ذلك المجتمع أهل الكتاب من نصارىٰ ويهود وصابئين، بنص القرآن الكريم، وضم الزرداشتيين بنصّ السُّنَّة النبوية، وانفتح أمام البوذيين والهندوس باستقراء الفقهاء المسلمين لدلالات السنة النبوية. وظل النموذج علىٰ ما هو عليه، متمثلاً بعالم كلمة الله فيه هي العليا، والكل يسلِّم بسموها، كما يقول القرآن الكريم: ﴿وَجَعَلَ كَلِمَةَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلسُّفْلَىٰۗ وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِيَ ٱلْعُلْيَاۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٤٠]، ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِۖ فَإِنِ ٱنتَهَوْاْ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٩٣]. إلا أن ذلك التسليم لا تكون له أية قيمة ما لم يكن موسَّساً علىٰ قرار حر ومدروس من جانب كل فرد، وهذا هو السر في أن الدخول في السلام الإسلامي، لا يعني أبداً اعتناق الإسلام، بل يعني الدخول في علاقة سلمية، تغدو الأفكار في ظلها حرة، والبشر أحراراً في الإقناع والاقتناع.

وواقع الأمر، أن الدولة الإسلامية وضعت كل مواردها تحت تصرف المجتمع المسيحي، أو المجتمع اليهودي، أو المجتمع الهندوسي أو البوذي، كلما سعت تلك المجتمعات إلىٰ الاستعانة بسلطتها في إعادة أي فرد من أتباعها يتحدىٰ موجبات الالتزام بشريعته، إلىٰ مرجعيتها. وكانت الدولة الإسلامية هي الدولة الوحيدة، غير اليهودية، التي لا يسمح فيها لليهودي أن يتنصل مما تفرضه يهوديته عليه من حقوق

وواجبات، أو أن يتمرد على مرجعيته اليهودية. وتنطبق القاعدة ذاتها على المسيحي والبوذي والهندوسي. وفي المقابل، كان اليهودي -حتى إبان فترة تحرره في أوروبا في القرن التاسع عشر- إذا تحدى "بيت الدين" Bayt ha Din يعلَن حرمانُه، بحيث يصبح خارجاً على القانون، فتتلقفه أيدي الدولة المسيحية، أو أية سلطةٍ أخرى غير يهوديّة، حال خروجه من جدران الغيتو، لتجريده من أملاكه وقتله. أما الدولة الإسلامية، فكانت تعيد اليهودي الشرقي الذي يتحدى مرجعيته الدينية، إلى جادته، وتعيد إصلاحه تبعاً لما تقتضي أحكام شريعته هو. وهذا أبلغ دليل على الفهم الإسلامي للأمانة التي حمّلها الله للإنسان على أنها فعل أخلاقي.

ثانياً: التوحيد بوصفه رؤية للعالَم

جرى التعبير عن التوحيد عادة وببساطة على أنه يعني الاعتقاد والشهادة بأنه: لا إله إلا الله. وتأتي هذه الشهادة -التي جاءت مبنيّةً على الإثبات بعد النفي- في عبارة بالغة الإيجاز، تحمل أعظم المعاني وأغناها في الفضاء المعرفي للإسلام كله. وقد يحدث أن تعبِّر جملةٌ واحدة عن جماع ثقافة كاملة، أو حضارة كاملة، أو تاريخ كامل، وهذا بالقطع هو حال الكلمة، أو شهادة الإسلام. فكل ما في الإسلام، من تنوع وثراء وثقافة وتعاليم وحكمة وحضارة، متضمَّن في تلك العبارة بالغة الإيجاز: لا إله إلا الله.

فالتوحيد هو رؤية عامة للحقيقة، وللواقع، وللعالم، وللمكان، وللزمان، ولتاريخ الإنسانية، ولمصيرها، وفي لبّه تكمن المبادئ التالية:

١- الثنائية:

في الكون قسمان متمايزان: قسمٌ يختصُّ بالله تعالى واجب الوجود، وآخر يختصُّ بكلّ ما سوى الله من مخلوقات جائزة الوجود؛ أي: خالق ومخلوقات. أما نظام الإله فهو مقتصر على الله سبحانه وتعالى وحده، فهو وحده الرب السرمدي، الذي لا

بداية له ولا نهاية، وهو الخالق المتعالي، المتفرد على الدوام، بلا شبيه ولا شريك. فهو سبحانه: ﴿فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ جَعَلَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا وَمِنَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ أَزۡوَٰجٗا يَذۡرَؤُكُمۡ فِيهِۚ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. وقد وقع فريق من عباده في خطل بالغ في تصور حقيقته: ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلۡجِنَّ وَخَلَقَهُمۡۖ وَخَرَقُواْ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتِۭ بِغَيۡرِ عِلۡمٖۚ سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنعام: ١٠٠]، رغم حقيقة كونه سبحانه ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، وأمره لعباده أن: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ٢ لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ ٣ وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ﴾ [الإخلاص: ١-٤].

وأما النظام الآخر، فيتعلق بالمكان والزمان والخبرة والخليقة، ويشمل كل المخلوقات، وعالم الأشياء، والنباتات، والحيوانات، والبشر، والجن، والملائكة، والسموات والأرض، والجنة والنار، وكل ما يتعلق بهم منذ أن جاؤوا إلى هذه الحياة حتى نهايتها.

ونظام الخالق مغاير تماماً على نحوٍ مطلق لنظام المخلوقات، من حيث الكينونة والكُنهُ، ومن حيث الوجود والوظيفة. ومن المستحيل على الإطلاق أن ينصهر أحد هذين النظامين في الآخر، أو يحل فيه، أو يختلط به، أو أن يتحد أحدهما بالآخر، فمن المحال أن يتحول الخالق إلى مخلوق، ولا أن يتسامى المخلوق ليصير ويتجلى في صورة الخالق بأي منطق، ولا بأي وجه كان.

٢- التصورية:

العلاقة بين نظامي الخالق والمخلوق فكرية تصورية في طبيعتها، وركيزة مرجعيتها في الإنسان هي ملكة الفهم. ويشمل الفهم بوصفه أداةً للمعرفة، ومستودعاً لها، الوظائف المعرفية كافة؛ كالذاكرة والتخيل والتفكير والملاحظة والحدس والإدراك، وما شاكل ذلك. وكل البشر فطروا على الفهم بدرجة تكفي لمعرفة المشيئة الإلهية بواحدة من طريقتين أو بكلتيهما: الوحي المنزل من عند الله تعالى، واستنباط تلك الإرادة من

ملاحظة السنن الإلهية المبثوثة في الكون ولا تتبدل ولا تتغير، وإليها يشير قول الله تعالىٰ: ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلْأَوَّلِينَ ۚ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فاطر: ٤٣].

٣- الغائيَّة:

طبيعة الكون غائيَّة، بمعنىٰ أن له غاية وحكمةً خلَقَه خالقُه من أجلها، وهو يؤدي غايته تلك في الحدود المرسومة له، فالكون لم يخلق عبثاً ولا علىٰ سبيل اللعب. يقول الحق سبحانه وتعالىٰ: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٥]، ويقول: ﴿ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَاوَاتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩١]، ويقول: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَاءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾ [الأنبياء: ١٦]. فالكون ليس نتاج المصادفة، بل هو كون أبدعه خالقه علىٰ أكمل حال، وخلق كل شيء فيه بقدر، ليؤدي وظيفة كونية محددة له: ﴿ٱلَّذِيٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُۥ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَانِ مِن طِينٍ﴾ [السجدة: ٧]، ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ﴾ [الأعلىٰ: ٢]، ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا۟ وَءَاثَارَهُمْ ۚ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِيٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ [يس: ١٢].

فالعالم كونٌ مترابط ومنتظم ومتناغم، لا تفاوت فيه ولا فطور، تتحقق فيه إرادة خالقه علىٰ الدوام: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا ۖ مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ ۖ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾ [الملك: ٣]، ﴿ٱلَّذِي لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَاوَاتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِي ٱلْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]. وسنن الله تعالىٰ في الكون بمنزلة أوامر تكوينية لا مناص من تحققها؛ لأن كل المخلوقات مفطورة في هذا المستوىٰ المقدَّر علىٰ الامتثال لأمر الله تعالىٰ فيها: ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَىٰنَا ۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ٥١].

ويصدق ذلك علىٰ كل المخلوقات، باستثناء الإنسان، فيما يتعلق بالأوامر التكليفية الإلهية الموجهة إليه. فذاك العمل الإنساني الأخلاقي لا يتوافق بالضرورة مع الإرادة

الإلهية، لكونه في جوهره عملاً يرتكز على التدبُّر الحر الإرادي المقصود. أما الإنسان في بعده الجسدي والنفسي فهو متكامل مع بقية المخلوقات، وخاضع للسنن التكوينية، وغير مختار في الاستجابة لمقتضياتها.

ومعنى ذلك، أن البعد الروحي للإنسان، المرتكز على الفهم والفعل الأخلاقي، هو وحده الذي يَخرج من نطاق السنن الإلهية التكوينية المحكومة بقاعدة: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢].(١)

فالفهم والفعل الأخلاقي يعتمدان على صاحبهما، ويتحددان بقراره، وما تنعقد عليه نيته، ولتحقق الإرادة الإلهية بهذا الفعل الأخلاقي الحر قيمة نوعية تفوق تحققها بالتسخير بوساطة المخلوقات الأخرى، ذلك أن مستوى تحقق الإرادة الإلهية دون اختيار من الفاعل يتعلق بمستوى القيم الأولية أو النفعية. أما التحقيق الحر لتلك الإرادة فيتجاوز ذلك المستوى إلى مستوى القيمة الأخلاقية.

ويجب أن لا يغيب عن بالنا أن للغايات الأخلاقية، التي أرادها الله تعالى للإنسان بأوامره التكليفية، ارتباطاً بالعالم المادي، ولها من ثَمَّ بعدها القيمي الأولي النفعي، وكل ما في الأمر أنها لا تستمد تميزها وتفردها من ذلك البعد، وإنما من كونها: فعلاً أخلاقياً حراً. فمصدر رقيها النوعي هو كونها قابلة للتحقق بإرادة الإنسان الحرة، بحيث تظل إمكانية الامتثال لها، أو مخالفتها واردة.

والدرس المهم الذي يمكن الخروج به من إشفاق السموات والأرض من تحمُّل أمانة التكليف الحر، وقبول الإنسان لها مختاراً، أن التكليف يقتضي أمرين بالضرورة:

---

(١) وانظر أيضاً: البقرة: ١١٧، آل عمران: ٤٧، ٥٩، الأنعام: ٧٣، النحل: ٤٠، مريم: ٣٥، غافر: ٦٨.

وقد تجاوزت في ترجمة هذه النقطة وأمثالها عن بعض المفاهيم الملتبسة، مثل: القانون الطبيعي، والحتمية الطبيعية، موظفاً مفهوماً بديلاً أكثر تعبيراً عن المعنى الذي يؤصل له المؤلف، وهو: الأمر التكويني، وذلك في مقابل الأمر التكليفي (المترجم).

القدرة، والاختيار. يقول الله تعالىٰ: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ [الأحزاب: ٧٢].

٤ - القدرة الإنسانية وقابلية الطبيعة للتطويع:

يترتب علىٰ حقيقة أن لكل شيء في الوجود غاية خلق من أجلها، أن للكون في مجمله غاية، وأن تحقيق تلك الغاية داخلٌ في حدود قدرة الإنسان في هذه الحياة الدنيا ضمن الزمان والمكان. ويحدد القرآن تلك الغاية بعبادة المكلفين لله تعالىٰ، ويوضح أن مبنىٰ التكليف علىٰ الابتلاء في درجة الإجادة في العمل. يقول الله تعالىٰ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[الذاريات: ٥٦] ويقول: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ﴾ [الملك: ٢]. ولو لم يكن أمر الوجود كذلك، لما كان هناك مفر من النزعة العبثية، فدون غاية العبادة لله والابتلاء تفقد عملية الخلق ذاتها، وتفقد عمليات الزمان والمكان، معناها ومغزاها، ودون قدرة الإنسان علىٰ الفعل، وقابلية الطبيعة لإعادة التشكيل، يتهاوىٰ صرح التكليف والالتزام الأخلاقي، وبانهياره تتحطم الغاية التي من أجلها خلق الله الكونَ.

بتعبير آخر؛ فإن سنن الله تعالىٰ في الخلق، ومنطق الخلق، تقتضي إمكانية تحقيق غايته في الزمان والمكان في هذه الحياة الدنيا، فيما بين الخلق واليوم الآخر. ولا بدّ من أن يكون الإنسان، بوصفه فاعل الفعل الأخلاقي، قادراً علىٰ تغيير ما في نفسه، وعلىٰ تغيير رفاقه ومجتمعه، وعلىٰ تغيير بيئته الطبيعية، وأن تكون النفس والرفاق والمجتمع والطبيعة، بالمقابل، قابلين للتغيير بتلقي الفعل الإنساني المؤثر. فهذه القدرة، وتلك القابلية، هما شرط تجسيد السنن الإلهية أو الأمر الإلهي التكليفي في النفس وفي الآخر علىٰ حد سواء. ودون القدرة الإنسانية الأخلاقية تستحيل قدرة الإنسان علىٰ التصرف الأخلاقي، وتنخرم الطبيعة الغائية للوجود.

ومرة أخرىٰ نقول: لأن للكون غاية، بوصفه من صنع الله تعالىٰ المنزه عمله عن أي عبث أو لعب، والثابت له التسوية والكمال، فإن الخليقة لا بد من أن تكون طيِّعة

وقابلة للتحول وللتغيير في جوهرها وهيكلها وشروطها وعلاقاتها بالفعل الأخلاقي الإنساني، بوصفه شرطاً لتضمين النموذج أو القصد الإنساني في الطبيعة، أو تجسيدها له. ويصدق ذلك على كل الخلائق، بما فيها الطبيعة النفسية والجسدية والروحية للإنسان، فكل مخلوق ميسر لما خلق له. والخليقة بعمومها مؤهلة لتحقيق ما ينبغي أن يكون، أو بالأحرى تجسيد المثال الإلهي المطلق في حدود الاستطاعة في الفضاء المكاني والزماني الذي تعيش فيه الإنسانية على هذه الأرض. وهذا هو مفهوم التسبيح المشترك الجامع. يقول الله تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [الإسراء: ٤٤].

٥- المسؤولية والمحاسبة:

تبين لنا فيما سلف أن الإنسان مكلف بتغيير نفسه ورفاقه ومجتمعه وبيئته، بما يتناغم مع النموذج الرباني المنشود. واتضح لنا أيضاً أن بوسع الإنسان تحقيق ذلك؛ لأن الطبيعة طيِّعة وقابلة لتلقي فعله فيها وتجسيد غايته. ويترتب على المقدمات السابق ذكرها أن الإنسان حر مسؤول، فالالتزام الأخلاقي مستحيل دون المسؤولية عنه والحساب عليه. وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تؤكد مسؤولية الإنسان: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَٰنِ إِنَاثًا أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ﴾ [الزخرف: ١٩]، ﴿لِلَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمُ الْحُسْنَىٰ وَالَّذِينَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُ لَوْ أَنَّ لَهُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَافْتَدَوْا بِهِ أُولَٰئِكَ لَهُمْ سُوءُ الْحِسَابِ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمِهَادُ﴾ [الرعد: ١٨].

وما لم يكن الإنسان سيسأل ويحاسب بكيفية ما، في موضع ما، عن أفعاله، فإن إمكانية إساءته استخدام الحرية الممنوحة له يظل احتمالاً راجحاً، فالحساب، وتحمل المسؤولية، شرطان ضروريان للالتزام الأخلاقي، أو للإلزام الأخلاقي.

ومبدأ المحاسبة متأصل في طبيعة المعيارية ذاتها، وهذا هو ما يعنيه الإسلام بيوم الحساب، يوم يقوم الناس لرب العالمين. ومبدأ محاسبة الله تعالى للبشرية جمعاء يوم

القيامة مبدأ قرآني كلي مطلق، يمكن القول: إنه يمثل الأساس الذي يقوم عليه النظام الأخلاقي/ الديني الإسلامي برمته. وليس المهم ما إذا كانت تلك المحاسبة ستكون في هذه الحياة الدنيا مواكبة للفعل الإنساني في مكانه وزمانه، أو في الآخرة، أو في الدنيا والآخرة معاً، المهم هو أنه لا مفر من الحساب، وأن القاعدة أن طاعة الله تعالىٰ، بمعرفة أوامره وتجسيد نموذجه في أرض الواقع، هو سبيل الفلاح والسعادة واليسر، وفي المقابل، فإن معصية الله تعالىٰ تفضي بصاحبها إلىٰ البوار والضنك وسوء المنقلب.(١)

والمبادئ الخمسة السابق ذكرها هي حقائق بدهيّة، تشكل لب التوحيد وجوهر الإسلام، وهي بالدرجة ذاتها جوهر الحنيفية، وجميع الرسالات السماوية التي تنزلت علىٰ رسل الله تعالىٰ، فكل الرسل دعوا أممهم إلىٰ هذه المبادئ، وأسسوا صرح رسالتهم عليها. وبالمثل، فطر الله تعالىٰ البشرية علىٰ هذه المبادئ، فهي مركوزة في نسيج الطبع الإنساني، وتمثل فطرة غير قابلة للتبديل، يقول الله تعالىٰ: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الروم: ٣٠].

وبذا زود الله تعالىٰ الإنسان بمصدرين لمعرفة ما ينبغي أن تكون عليه رسالته في هذه الأرض: الوحي المنزل، والوعي النابع من الفطرة التي فطر الله تعالىٰ الناس عليها. وهذه المبادئ الخمسة هي عماد الثقافة الإسلامية بكاملها، وكانت هذه المبادئ الممثلة لجوهر التوحيد مجتمعةً هي الجذر الرئيس لكل المعرفة الإسلامية وللأخلاقيات والجماليات الفردية والاجتماعية الإسلامية، وللحياة وللفعل الإسلامي، علىٰ مدىٰ التاريخ.

---

(١) يتبين المرء بكل يسر، من إلقاء نظرة خاطفة علىٰ السور القرآنية المكية، أن العلاقة بين الله تعالىٰ والإنسان علاقة تعاهدية. والمفهوم من كل الرسل السابقين وتابعيهم أن تلك العلاقة علاقة عهد وميثاق. وينبع الأساس الأخلاقي والديني لدىٰ الأولين من تلك الروح التعاهدية. ونلمس ذلك بجلاء في شريعة حمورابي وقوانين ليبيت عشتار، وغيرها من القوانين التي عرفتها بلاد الرافدين في العصر القديم لدىٰ السومريين والبابليين والكلدانيين والفينيقيين، انظر:

- Pritchard, James. *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1955.

وخلاصة هذا الطرح، أن جوهر الخبرة الدينية الإسلامية هو إدراك أن وجودنا في هذه الحياة ليس عبثياً، بل هو لتحقيق غاية غير متطابقة في طبيعتها مع مسايرة الهوىٰ الطبيعي، والانتقال من إشباع شهوة غريزية إلىٰ إشباع شهوة غريزية أخرىٰ جديدة. فالحقيقة النهائية المطلقة تتشكل، في نظر المسلم، من نظامين متباينين بالكلية: النظام الطبيعي، والنظام المتعالي. ويستقي المسلم من النظام المتعالي القيمَ الحاكمة لتفاعله مع النظام الطبيعي. وربما أن المسلم يرىٰ أن النظام المتعالي مقتصر علىٰ الإله الواحد الأحد، فإنه يستبعد، بالتبعية، أيّة هداية له في مسيرة حياته ليست نابعة منه. وبذا يمثل التوحيد الخالص لله تعالىٰ، في التحليل الأخير، رفضاً لتوجيه الحياة الإنسانية بغير النظام الأخلاقي الرباني. ومعنىٰ هذا، أن المسلم يَعدُّ نظرية المتعة، ومذهب السعادة، وكل النظريات الأخلاقية الأخرىٰ النابعة من النظام الطبيعي ذاته، مجرد هراء. بل إن قبول المرء لأي منها دليلاً لحياته يدخل في باب الشرك، باتخاذ آلهة أخرىٰ مع الله تعالىٰ مرجعيةً للهداية ولتقييم الفعل الإنساني. فالشرك بالله هو، في حقيقة أمره، الخلط بين القيم الأولية النفعية، التي هي مَحْضُ وسائل، والقيم الأخلاقية التي هي غاية الغايات، والقيمة المطلقة النهائية.

ومقتضىٰ كون المرء مسلماً لله، أن يرىٰ بغير لبس، أن الله تعالىٰ وحده، وليس الطبيعة ولا أي مخلوق، هو مصدر إمداده بالمعيار، ولا إرادة مع إرادته. وأساس أمانيّ الخليقة الأخلاقية هو الهدي الإلهي، والنموذج الإلهي والحقيقة والجمال والخير هي مضمون رؤية المسلم، وهذا المحتوىٰ داخل بالنسبة له في نطاق ملكاته العقلية. والمسلم، من ثَمَّ، قيميُّ التوجه في طرائقه في التأويل الديني، بوصفه فقيهاً، بغاية وحيدة، هي التعرف علىٰ الواجب الأخلاقي الصحيح.

ولا معنىٰ للتبرير بالإيمان عنده، إلا في اتّخاذه مقدمة لولوج ساحة العمل بموجبه، وفي ساحة العمل تلك يحقق الإنسان غاية كمالاته، أو غاية سوءاته وانحطاطه. وهو يعرف أنه، بوصفه إنساناً، يقف فريداً لا سند له فيما بين السموات والأرض غير

بصيرته القيمية التي تنير له الطريق، وإرادته التي يوجه بها طاقاته صوب تحقيق رسالته علىٰ هذه الأرض، وضميره الذي يحرسه من الوقوع في حبائل الهوىٰ والشيطان. وهو ينفرد من بين المخلوقات بأنه يحيا في مواجهة ابتلاء عظيم، ولا يخلِّصه الله بالقيام بتلك المهمة بدلاً منه.

ولا يقف هذا الابتلاء عند حد أن مهمة حمل الإنسان تلك الأمانة علىٰ الأرض لن يتم إنجازها ما لم يقم هو بها بنفسه، بل يتعدىٰ ذلك إلىٰ أنه ليس أمامه من مجال لإعفاء نفسه من تحمُّلها. فالخيار الوحيد المطروح أمامه، فيما لو كان أمامه من خيار، هو بين إنجاز مهمته، وقبول التضحية بالنفس بالشهادة في سبيلها.

وفي هذا الصدد يأتي النموذج القدوة في صنيع رسول الله ﷺ حين عرض عليه عمه أبو طالب الكفَّ عن دعوته، ليضع حداً للمعاناة التي يتعرض لها بنو هاشم علىٰ يد خصومه في مكة بسبب الإسلام، حين قال لعمه: "والله لو وضعوا الشمس في يميني والقمرَ في يساري علىٰ أن أتركَ هذا الأمرَ حتىٰ يظهره اللهُ أو أهلكَ دونه؛ ما تركته."(١) ومن المؤكد أن الإنسان يواجه مأساة تترصَّده في كل ركن من طريقه، إلا أن هذا هو مناط فخره، فهو كما قال أفلاطون: "مُقدَّر عليه أن يحبّ الخير".

---

(1) Haykal, Muhammad Husayn. *The Life of Muhammad*, tr. Ismail R. Al Faruqi, Indianapolis: American Trust Publications, 1976, p. 89.

الفصل الثاني:

التوحيد: لباب الإسلام

أولاً: أهمية التوحيد

مما لا ريب فيه أن الإسلام هو جوهر الحضارة الإسلامية. ومن الثابت أيضاً أن التوحيد هو جوهر الإسلام، وهو: الشهادة بأن الله تعالىٰ هو الواحد الأحد، المطلق الخالق المتعالي، رب كل ما في الوجود ومالكه.

والمقدمتان السابقتان بدهيتان، لا يتطرق إليهما أدنىٰ شك، سواءً لدىٰ من انتموا إلىٰ الحضارة الإسلامية،أو من شاركوا فيها، ولم يحاول التشكيك فيها غير المستشرقين ومبشّري الإرساليات المسيحية وغيرهم من المشكّكين. وأياً كان الأمر، فإنه من البدهي لنا نحن المسلمين أن للثقافة الإسلامية وللحضارة الإسلامية جوهراً معرفياً هو: التوحيد،[1] وهذا الجوهر قابل للوصف والتحليل. وموضوع هذا الفصل هو تحليل التوحيد بوصفه جوهراً للإسلام؛ أي بوصفه المبدأ النواة الأسمىٰ، والمهيمن علىٰ الإسلام وثقافته وحضارته.

فالحضارة الإسلامية تستمد هويتها من التوحيد، فهو الوشيجة التي تربط بين مختلف مكوناتها علىٰ نحو يشكل منها جسداً عضوياً متكاملاً نسميه الحضارة.

---

(١) انظر في تفصيلات هذه الفكرة:

- الفاروقي، إسماعيل راجي. "جوهر الحضارة الإسلامية"، **مجلة المسلم المعاصر**، المجلد ٧، العدد ٢٧، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ص١ - ٢٧.

ونشرت هذه المقالة، والرد النقدي عليها، والرد علىٰ ذلك النقد، ضمن:

- منظمة الندوة العالمية للشباب الإسلامي. **الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم**، أبحاث ووقائع اللقاء الرابع لمنظمة الندوة العالمية للشباب الإسلامي المنعقد في الرياض بتاريخ ١٨ مارس عام ١٩٧٩م، الرياض: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، مج٢، ص٦٦٨-٥٨٣.

ويربط التوحيد بين العناصر المتباينة، ويصبغها بصبغته، ويعيد صياغتها على نحو تتناغم فيه مكوّناتها بعضها مع بعض، ويشد بعضها أزر بعض. ويحوّل ذلك الجوهر تلكَ العناصر، دون أن يغير طبيعتها بالضرورة، ويمنحها شخصيتها الجديدة بوصفها مقومات له. وقد تختلف درجة التحول التي يُحْدِثُها هذا الجوهر في تلك العناصر بين اليسيرة والجذرية. والمراد بالتحويل اليسير هو التأثير في شكل العنصر. أما التحويل الجذري فهو المتعلق بالتأثير في وظيفته، لأن وظيفة العنصر هي التي تشكل العلاقة بينه وبين ذلك الجوهر، وهذا هو السبب في إيجاد المسلمين لعلم التوحيد، واعتبار علوم المنطق وعلم المعرفة وعلوم ما وراء الطبيعة والأخلاق فروعاً له. يقول الله تعالىٰ: ﴿وَٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗاۖ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنٗا وَبِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡجَارِ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡجَارِ ٱلۡجُنُبِ وَٱلصَّاحِبِ بِٱلۡجَنۢبِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخۡتَالٗا فَخُورًا ﴾ [النساء: ٣٦].[1]

وتبين هذه الآيات القرآنية أن الغاية من خلق الإنسان هي أن يعبد الله وحده، فهو سبحانه المتفرد باستحقاق العبادة، والعمل لوجه الله تعالىٰ ابتغاء مرضاته هو الغاية التي يجب أن تتوجه إليها كل رغبة إنسانية، وكل فعل إنساني. هذه هي خلاصة رسالة النبي محمد عَلَيۡهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ بكاملها. والدليل على أن هذا التوحيد هو الأمر التكليفي الإلهي الأسمىٰ والأهم؛ هو الوعد الرباني بمغفرة الذنوب جميعاً عدا الشرك به سبحانه وتعالىٰ. يقول عَزَّوَجَلَّ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ وَمَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفۡتَرَىٰٓ إِثۡمًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٤٨]، ويقول: ﴿حُنَفَآءَ لِلَّهِ غَيۡرَ مُشۡرِكِينَ بِهِۦۚ وَمَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَتَخۡطَفُهُ ٱلطَّيۡرُ أَوۡ تَهۡوِي بِهِ ٱلرِّيحُ فِي مَكَانٖ سَحِيقٖ﴾ [الحج: ٣١].

ومن الجليّ أنه لا قوام لأي أمر آخر في الإسلام إلا بالتوحيد. فإيمان المرء وتنفيذ أوامر ربّه واجتناب نواهيه؛ لا عبرة بها جميعاً إذا لم يتحقق التوحيد. ذلك أن المساس

---

(١) وانظر أيضاً: الذاريات: ٥٦، النحل: ٣٦، الإسراء: ٢٣، الأنعام: ١٥١.

بالتوحيد يعني الشك في كون الله تعالىٰ هو الواحد الأحد الفرد الصمد وحده لا شريك له. ومفاد المساس بالتوحيد الوقوع في الاعتقاد بمشاركة آخرين لله تعالىٰ في القداسة، وهو ما يستلزم بالتبعية الشك في وجوب طاعة أوامر الله تعالىٰ.

والمنطق الضروري المترتب علىٰ افتراض وجود إلهين أو أكثر هو سعي كل منهم للانفراد بما خلق، أو بالتابعين له، وتطلُّع كل منهم إلىٰ العلو علىٰ الآخر. ويبين القرآن الكريم مغبة تلك الثنائية بقوله تعالىٰ: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١]. فلن يكون لمثل تلك الآلهة أية جدوىٰ بالنسبة للإنسان ما لم يُجْهِزْ أحدها علىٰ بقية الآلهة أو يخضعها لإرادته؛ لأنه لن يتحقق المطلوب الرئيس لتعريف الإله، وهو توفر صفة الأعلىٰ فيه، فلا يمثِّل الخيرَ الأسمىٰ والسلطة العليا والمبدأ الأخير إلا مصدرٌ مطلق، منه البداية وإليه المنتهىٰ. أما سلطة إله خاضع لغيره، أو إله معه آلهة أخرىٰ، فهي موضع شك علىٰ الدوام. ولنتدبر قول الله تعالىٰ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢]. وليس بمقدور الكون أن يطيع سيدين، ولا أن يعمل بانتظام سنني، ويكون علىٰ هذا التناغم الذي هو عليه، لو كان في الوجود أكثر من مصدر نهائي واحد تتلقىٰ الموجودات المخلوقة منه أمرها.

وخلاصة ما سبق، أنه لا إسلام إلا بالتوحيد. ومن المؤكد أنه في غيبة التوحيد لا تصير السنة النبوية محلاً للشك، وتهتز صفتها الآمرة، فحسب، بل تنهار مؤسسة النبوة من أساسها، وينسحب الشك في الآلهة المتعددين المزعومين علىٰ رسالاتهم. ومن هنا فإن الاعتصام بمبدأ التوحيد هو حجر الأساس لكل ما يتعلق بالتقوىٰ والتدين والفضيلة. ومن الطبيعي في ضوء ذلك، أن يسمو التوحيد الملتزِم به في ميزان الله تعالىٰ ورسوله إلىٰ أعلىٰ مقام، ويؤهله لأعظم المثوبة. يقول الله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢].

وفي صحيحي البخاري ومسلم، عن عبادة بن الصامت، عن النبي ﷺ أنه قال: "من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، وأن عيسىٰ عبد الله ورسوله وكلمته ألقاها إلىٰ مريم، وروح منه، والجنة حق، والنار حق، أدخله الله الجنة علىٰ ما كان من العمل". وفي الصحيحين أيضاً عن عتبان بن مالك أن النبي ﷺ قال: "إن الله حرّم علىٰ النار من قال لا إله إلا الله، يبتغي بذلك وجه الله". وروىٰ ابن حجر العسقلاني في تخريج مشكاة المصابيح عن أبي سعيد الخدري عن رسول الله ﷺ أنه قال: "... يا ربِّ علّمْني شيئاً أذكُرُك به، قال: قل لا إله إلّا اللهُ، فقالَ: يا ربِّ، كلُّ عبادِكَ يقولُ هذا، إنَّما أريدُ شيئاً تخصُّني به، قالَ: يا موسَىٰ، لو أنَّ السَّماواتِ السَّبعَ وعامرهنَّ، غيري، والأَرضينَ السَّبعَ، وَضعنَ في كفَّة، ولا إله إلا الله في كفَّة، لمالت بِهِنَّ لا إله إلا الله". وروىٰ الترمذي عن أنس بن مالك، أنه سمع النبي يروي عن رب العزة في الحديث القدسي: "يا ابن آدم، لو أتيتَ بقِراب الأرض خطايا ثم لقيتَني لا تشركُ بي شيئاً، لأتيتُك بقِرابِها مغفرة."[(١)]

ثانياً: السمو الإلهي في اليهودية والمسيحية

لأن الإسلام هو أحدث الأديان السماوية العالمية، وهو منبثق من ذات المشكاة الساميّة التي نبعت منها اليهودية والمسيحية من قبله، فإنه مرتبط بهما بالضرورة. فهذه الأديان الثلاثة تشكل حلقات متتابعة في رحلة الوحي الطويلة بوصفه حاملاً لرسالة إلهية إلىٰ الأرض، وممثلاً من ثَمَّ لقاطرة التاريخ الإنساني.

وفي حين التقىٰ الإسلام مع كل من اليهودية والمسيحية من هذه الزاوية، فإنه أخذ عليهما أنهما قد انحرفتا عن مسارهما الصحيح، وسعىٰ إلىٰ تصحيح تجلياتهما وتجسداتهما

---

(١) راجع هذه الأحاديث النبوية في:

- Ibn Abdul Wahhab, Muhammad. *Kitab al Tawhid*, tr., Isma'il Raji Al Faruqi, Kuwait: I. I. F. S. O., 1399/1979, p. 9.

التاريخية. والخطأ الأفدح الذي وقع فيه الوعي الساميّ اليهودي والمسيحي، والذي لا يغتفر عند الله تعالىٰ، هو ما يعبر عنه قول الله تعالىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ ءَامِنُواْ بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُم مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰٓ أَدْبَارِهَآ أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّآ أَصْحَٰبَ ٱلسَّبْتِ ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا ﴿٤٧﴾ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا ﴾ [النساء: ٤٧-٤٨]، وقوله تعالىٰ: ﴿ فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ وَكُفْرِهِم بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَقَتْلِهِمُ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌۢ ۚ بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [النساء: ١٥٥]. فالإسلام يؤكد أن الخطأ الذي وقع فيه أتباع اليهودية والمسيحية يتعلق بالانحراف في إدراكهم للطابع المتعالي للذات الإلهية.

وهذا الخطأ نابع من فهمهم وتأويلهم لما تنزل عليهم من ربهم، ولا علاقة له بالصورة الأصلية المنزلة علىٰ رسلهم. بتعبير آخر، يتعلق هذا الخطأ بالتجسُّد التاريخي لنصوص قبلوها علىٰ أنها مقدسة، وبتأويلاتهم البشرية لإيمانهم. يقول تعالىٰ: ﴿ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُواْ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ﴾ [البقرة: ٧٩]، ويقول: ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [التوبة: ٣١].

١ - النقد الإسلامي لليهودية:

نعىٰ الإسلام علىٰ اليهودية في هذا الصدد تحريف صفة التسامي المفارق المطلق للذات الإلهية. ومن شواهد ذلك أنهم تحدثوا عن الرب بصيغة الجمع (إلوهيم) في ثنايا التوراة كلها، وادعوا أن أبناء الله تزوجوا من بنات البشر. ففي الإصحاح السادس من سفر التكوين نقرأ: "وحدث لما ابتدأ الناس يكثرون علىٰ الأرض وولد لهم بنات، أن أَبْناءَ الله رأَوْا بَناتِ النَّاسِ أَنَّهُنَّ حَسَناتٌ. فَاتَّخذوا لأنفُسِهِم نِساءً مِنْ كُلِّ ما اخْتاروا. فقال الرب لا يَدينُ روحي في الإنسان إلىٰ الأبد. لِزيغانه هو بشر، وتكون أيامه مئةً

وعشرين سنة كانَ في الأرضِ طُغاةٌ في تلكَ الأَيَّامِ. وبعد ذلك أيضاً إذْ دخَلَ بنو الله علَىٰ بَنات الناس ووَلدْنَ لهمْ أولاداً، هؤلاءِ همُ الجبابِرَةُ الَّذين منذُ الدَّهرِ ذوُو اسمٍ."(١)

وزعموا أن يعقوب عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وزوجه سرقوا آلهة لابان لأنهما يقدسانها. ونقرأ في هذا المعنىٰ: "والآنَ أنتَ ذهبتَ لأَنَّكَ قدِ اشتقْتَ إلىٰ بيتِ أبيكَ، ولكنْ لماذا سرقْتَ آلهتي؟". فأجابَ يعقوبُ وقال للابانَ: "إنِّي خفتُ لأنِّي قلتُ لعلَّكَ تغتصِبُ ابْنَتَيْكَ منِّي. الذي تَجِدُ آلهَتكَ معهُ لا يعيشُ. قُدَّامَ إخوَتِنا انظُر ماذا مَعِي وخُذْهُ لنَفسِكَ". ولم يكنْ يعقوبُ يعلَمُ أنَّ راحيلَ سرَقَتْها. وكانَتْ راحيلُ قد أخَذَتِ الأصْنامَ وَوَضَعَتْها في حِداجَةِ الجَمَلِ وجَلَسَتْ عليْها."(٢)

وصوروا الإله شبحاً يقابله يعقوب وجهاً لوجه ويصارعه ويكاد يصرعه. ففي الإصحاح ٣٢ من سفر التكوين: "٢٤فبَقِيَ يعقوبُ وحدَهُ، وصارَعَهُ إنسانٌ حتىٰ طُلُوعِ الفَجْرِ. ٢٥ولمّا رأىٰ أنَّه لا يقدرُ عليه، ضربَ حُقَّ فخْذِهِ، فانْخَلَعَ حّقُّ فَخْذِ يعقوبَ في مُصارَعَتِهِ معهُ. ٢٦وقالَ: "أطْلِقْني، لأَنَّهُ قد طَلَعَ الفجرُ". فقالَ: "لا أُطْلِقُكَ إنْ لم تُبارِكْني". ٢٧فقال له: "ما اسمُكَ؟" فقالَ: "يعْقُوبُ". ٢٨فقال: "لا يُدعىٰ اسمُكَ فيما بعدُ يعقُوبَ بلِ إسرائيلَ، لأَنَّكَ جاهَدْتَ مع الله والنَّاسِ وقَدَرْتَ". ٢٩وَسأَلَ يعقوبُ وقالَ: "أخْبِرْني باسْمِكَ". فقالَ: "لِماذا تسْأَلُ عنِ اسْمي؟" وبَارَكَهُ هُناكَ."(٣)

وقالوا إن الله تعالىٰ هو أبٌ لملك اليهود. ففي المزامير: "إنّي أُخْبرُ مِن جهةِ قضاءِ الربّ. قال لي: أنتَ ابني. أنا اليومَ وَلَدْتُكَ."(٤) وفيها: "هو يدعوني: أبي أنت.(٥) هو

(١) سفر التكوين ٦: ٤-١.

(٢) سفر التكوين ٣٠: ٣٠-٣٤.

(٣) سفر التكوين ٢٢: ٣٠-٣٢.

(٤) المزمور ٧: ٢-٨.

(٥) المزمور ٢٦: ٨٩.

يبني بيتاً لاسمي وأنا أثبت كرسي مملكته إلىٰ الأبد. أنا أكون له أباً وهو يكون لي ابناً."[1] بل ذهبوا إلىٰ القول بأن الرب هو والد أمتهم بالمعنىٰ الحرفيّ للكلمة.

ففي هوشع نقرأ: "لكن يكون عدد بني إسرائيل كرمل البحر الذي لا يكال ولا يعدّ، ويكون عوضاً عن أن يقال لهم، لستم شعبي، يقال لهم: أبناء الله الحي.[2] وفي أشعياء: "لأنه يولد لنا ولد ونُعطىٰ ابنا وتكون الرياسة علىٰ كتفه، ويدعىٰ اسمه عجيباً مشيراً إلهاً قديراً أباً أبدياً رئيس السلام."[3] وفيه أيضاً نطالع: "فإنك أنت أبونا وإن لم يعرفنا إبراهيم وإن لم يَدْرِنا إسرائيل. أنت يا رب أبونا وليُّنا منذ الأبد اسمُك."[4]

وهم يزعمون أن تلك العلاقة لم تتغير حتىٰ حين وقعوا في البِغاء وفي عبادة آلهة أخرىٰ. ففي هوشع: "لأن أمّهم زنت هأنذا أسيّج طريقها بالشوك وأبني حائطها حتىٰ لا تجد مَسالكها، فتتبع محبيها وتفتش عنهم ولا تجدهم. فتقول أذهب وأرجعُ إلىٰ رجُلي الأوّل لأنه حينئذٍ كان خيراً لي من الآن. وهي لا تعرف أني أنا أعطيتها القمح والمِسطار والزيت وكثَّرْتُ لها فضة وذهباً جعلوه لبعل."[5]

وحمل الإسلام علىٰ دعوىٰ اليهودية أن علاقة الرب بشعبه تحتّم عليه أن يُنعم عليهم مع وقوعهم في الرذيلة والعناد والجور. فلنقرأ في سفر التثنية: "فاعلم أنه ليس لأجل بِرّك يعطيك الرب إلهك هذه الأرض الجيدة لتمتلكها، لأنك شعب صلب الرقبة. اذكر لا تنسَ كيف أسخطتَ الربَّ إلهك في البرية من اليوم الذي خرجت فيه من أرض مصر حتىٰ أتيتم هذا المكان كنتم تقاومون الرب. حتىٰ في حوريب أسخطتم

---

(١) أخبار الأيام الأول ١٤: ١٧، وصمويل الثاني ٧: ١٤-١٥، ومواضع أخرىٰ عديدة.

(٢) هوشع: ١١: ١.

(٣) أشعياء: ٩: ٦-٧.

(٤) أشعياء: ٦٣: ١٦.

(٥) هوشع: ٢: ٢-١٣.

الرب."[1] وفي ذات السفر: "لما أعطاني الرب لَوْحَي الحجر، لَوْحَي العهد، قال لي الرب: قم انزل عاجلاً من هنا؛ لأنه قد فسد شعبك الذي أخرجته من مصر. زاغوا سريعاً عن الطريق الذي أوصيتهم. صنعوا لأنفسهم تمثالاً مسبوكاً. وكلمني الرب قائلاً: إيتِ هذا الشعب وإذا هو شعب صلب الرقبة. قد كنتم تعصون الرب منذ يوم عرفتكم."[2]

وخلاصة القول، إنّ إلهاً "مفروضاً عليه"، أيّاً كان شكل هذا "الفرض" أو حجمه، ليس هو الإله "المتعالي" على كلّ شيء كما يرتسم في الوعي الساميّ.

٢- المأخذ على المسيحية:

كانت إساءة المسيحية لمفهوم فكرة "التعالي" والتنزيه أكثر خطورة؛ ولذلك أخذ الإسلام على المسيحية أنها طورت فكرة أبوّة الإله لملوك اليهود وأسبغتها على عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، ثم أعطت هذه الفكرة -إلى جانب الأهمية الأخلاقية بأنها إذعان لأوامر الإله- المضمونَ الكينوني المزيل للتعالي والقائل بوحدة الجوهر بين الإله وعيسى.[3]

والواقع أنّ المسيحية الكاثوليكية قد عرّفت نفسها بهذا الالتزام بوحدة الجوهر بين الإله وعيسى، مع تمييزها لتعدد شخصيتيهما وطبعهما ووعيهما. وواضح أن مصدر هذه الفكرة -أي الابتعاد الجديد عن "تعالي" الذات الإلهية داخل التيار الساميّ- لم يكن موروثاً من اليهودية، فهذه الأخيرة منحتهم مفهوماتٍ ولم تمنحهم مضامين. كذلك لم يكن "المعرفيّون" أو الهراطقة مصدر هذا الانحراف، فقولها "إن تألّم فهو ليس إلهاً، وإن كان إلهاً فلن يتألم"[4] استخدمته ضد إخوانها المسيحيين للدفاع عن فكرة "التعالي". إنّ

---

(١) سفر التثنية: ٩: ٥-٩.

(٢) سفر التثنية: ٢٤: ٩-١٤.

(3) Bettenson, Henry. *Documents of the Christian Church*, Oxford: Oxford University Press, 1963, pp. 61, 68 - 69.

(٤) في هذه الصيغة يطلق على هذه المجادلة (القياس الأرياني) انظر:

- Ibid., p. 56.

المصدر الحقيقي لهذه الفكرة يكمن في تأثير المعتقدات الباطنية السرّية غير الساميّة، فمنها أخذت المسيحية "إلهها المتألم" الذي "يُخلّص" بموته وعودته إلى الحياة، كما يمنح الـ"Mana" أو المنن الإلهية لأتباعه بواسطة القرابين.(١)

هذا التأثير المعاكس لفكرة "التعالي" الذي أصاب المسيحية في طور تكوينها كان من بين الأسباب التي أدّت إلى انتشارها بين الشعوب غير الساميّة التي تجهل فكرة الله الذي ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾. وهذه الشعوب بدورها كانت السبب في إساءة فهم وتفسير الأفكار والتعابير العبرية والآرامية البريئة التي كانت سائدة في زمن عيسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ.

فاللفظ "بارناش" أو "بار- آدم" كان يعني شخصاً حسن التربية؛ أي فاضلاً (إنسان أو آدميّ بارّ)، لكن هذه الكلمة أخذت بُعداً خفياً ما ورائياً عند القديس بولس. كما أنّ أي شخص فاضل في ذلك الوقت كان يمكنه أن يفهم ما نُسِب إلى عيسى خطأً: "أنا الله واحد" على أنه الالتزام الكامل بإرادة الله، لكن المسيحيين فهموا هذا القول بمعنى أن عيسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ ادّعى لنفسه منزلة إلهية. وعلى حين أنّ الكلمات Kurie, D. Kurios, Mar Mari, Maran تعني عند الساميين صفات يتحلى بها أي شخص يكون في مركز المسؤولية، فقد فسّر المسيحيون إلقاء هذه الألقاب على عيسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ من قبل أتباعه الساميين بمعنى أنه إله، ثم جاء اللاهوتيون المسيحيون بعد ذلك فأخذوا كل هذه التأويلات كما هي من دون أن يمحّصوها، وبحثوا في النصوص العبرية عن أدلة تفيد معنى التعدد للإله. وقد اعتقد القديس أوغسطين وترتوليان، وكثيرون غيرهما، أنهم وجدوا في التعبير الذي جاء في سفر التكوين بصيغة الجمع "لنخلق الإنسان على صورتنا" (سفر التكوين: ١ :٢٨) البرهان على أنّ الله ثلاثة، وبقي هذا برهاناً يحتج به المسيحيون حتى يومنا هذا. فنحن نجد مفكراً كبيراً مثل "كارل بارث" يقول به، "وبارث" يدّعي أيضاً -من دون حياء أو مواربة- أن الذكورة

(1) Murray, Gilbert. *Five Stages of Greek Religion*, Garden City, NY.: Doubleday,1955, pp. 156 - 157.

والأنوثة هي من مقومات الذات الإلهية، لأن سفر التكوين يقول بعد الكلام السابق "الذكر والأنثىٰ خلقهما الإله" (سفر التكوين ١: ٢٨)، ولأن القول الأول انتهىٰ بكلمة "صورتنا" فقد اعتقد أنّ القول الثاني "بدل" من هذه الكلمة أو توضيح لها، وبذلك استدلّ علىٰ أن الذكورة والأنوثة هما من مقومات الذات الإلهية.(١)

وقد أصبح هذا الالتزام "باللاتعالي" عند المسيحيين من القوة والصلابة بحيث تحول إلىٰ "اعتقاد ثابت" Idee fixe سمح لـ"بول تيلتش" أن يعلن Sub Specie Aeternitatis أنّ الإله المتعالي غير معروف، ولا يمكن معرفته إلا إذا تجسد في جسمٍ ما في الطبيعة والتاريخ.(٢)

ولأن هذا كان وضع "التعالي" الإلهي في المسيحية؛ فقد جاءت التعابير المستعملة حياله غير مناسبة. ومع ادعاء المسيحيين المتواصل أنّ الله متعالٍ؛ فإنهم تحدثوا عنه علىٰ هيئة شخص حقيقي يمشي علىٰ الأرض، ويفعل ما يفعله الناس، ويصيبه حتىٰ عذاب الموت وآلامه. فعيسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، حسب اعتقادهم، هو إنسان وإله، وهم لم يتفقوا بشكل قاطع حول ألوهية أو إنسانية عيسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، إلىٰ حدّ اتهام بعضهم لبعض بالهرطقة -الردة- ولذلك بدت لغتهم في أفضل أحوالها غير واضحة، وعند الإلحاح فلا بد لكل مسيحي أن يعترف بأنّ الله "متعالٍ" وأنه "حالٌّ" في الطبيعة.

لكن يبقىٰ هذا المفهوم "للتعالي" مجرد ادعاء لا يستند إلىٰ أيّة قاعدة، ولإثبات العكس لا بدّ من التخلّي عن قوانين المنطق، وقد كانت المسيحية علىٰ استعداد للذهاب إلىٰ هذا الحد. فقد وضعت المفارقة Paradox فوق مستوىٰ الحقيقة الظاهرة للعيان، ومنحتها مرتبة "المبدأ المعرفي"، ومن خلال هذا المبدأ يمكن تأكيد أي شيء أو نفيه،

---

(1) Barth, Karl. *Church Dogmatics*, tr. G.W. Bromley and T. F. Torrence, London: T. & T. Clark,1960. III, Part 1, pp. 190 ff.

(2) Tillich, Paul. *Systematic Theology*, Chicago: University of Chicago Press, 1957, V2, p. 40.

ويصبح النقاش لا جدوىٰ منه. وليس في استطاعة المسيحي الادعاء بأنّ "الثالوث" هو طريقة في الكلام عن الإله؛ لأنه إذا كان الثالوث يُظهر حقيقة الإله علىٰ نحو أفضل مما تظهره الوحدانية، فزيادة العدد تكون أفضل. ومهما كان الشأن، فإنّ حصر "الثالوث الإلهي" في وضع In Percipi (في الإدراك) هو هرطقي؛ لأنه ينكر الـ Una Substantia (وحدة الجوهر) بوصفها مذهباً ما ورائياً.

ثالثاً: الطابع المتعالي للذات الإلهية في الإسلام

يقف الإسلام علىٰ طرفي نقيض مع اليهودية والمسيحية بخصوص هذه المسألة. ويعلن الإسلام أن مسألة التسامي الإلهي المطلق وتنزيهه موضع اهتمام كل إنسان، وأن الله تعالىٰ خلق كل البشر قادرين علىٰ معرفته في تعاليه المطلق. فتلك هي الفطرة التي فطر الله البشرية عليها، والتي تمثل القاسم المشترك بين كل بني آدم.[1] وهذه الفطرة ملكة يتعرف بها الإنسان علىٰ الذات الإلهية في سموها ووحدانيتها وطبيعتها المتعالية المفارقة للمخلوقات. ومن هنا لا يسلِّم الإسلام بالتفرقة الهندوسية بين البشر؛ بين أناس بوسعهم التأمل في الذات الإلهية في تساميها المطلق، وأناس لا يمكنهم إدراكها عبر آلهة أخرىٰ، أو عبر أصنام.

ولأن إدراك "التعالي الإلهي" هو فطرة في الإنسان؛ أي أمر ضروري، فالإسلام يَعُدُّ أي انحراف عن هذا الإدراك هو من عمل البيئة والتاريخ. فالنسيان والخمول والعاطفة والمصالح المكتسبة هي الأسباب التي تقف وراء هذا الانحراف الذي ينتقل من حضارة إلىٰ حضارة، ومن جيل إلىٰ جيل.

---

(١) اقترب رودولف أوتو من هذا الموقف الإسلامي، حينما أكد أن كل بني آدم يتمتعون بملكة الحس المشترك، وقد استعار مسماها من عمانويل كانط، والتي تمكنهم من إدراك المقدس في وجوده الغيبي المفارق للطبيعة، وكذا في قوته وجاذبيته المحركة للوجدان أو الآسرة له. انظر:

الفصل الخامس من كتابه:

- Otto, Rudolf. The Idea of the Holy, New York: Oxford University Press, 1958, chap. 5.

والركن الأول الذي تنبني عليه العقيدة الإسلامية هو شهادة أن: لا إله إلا الله. ويفهم المسلم هذه الشهادة على أنها نفي وجود أي شريك لله تعالى في حكمه وقضائه، ونفي إمكانية أن يمثل أي مخلوق تلك الذات الإلهية، أو يجسدها، أو يرمز لها بأي شكل من الأشكال. فلنقرأ من القرآن الكريم قول الله تعالى في هذا المعنى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣]. وقوله سبحانه: ﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [آل عمران: ٢]، وقوله: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ (١٠٠) بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (١٠١) ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (١٠٢) لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٠ - ١٠٣]، وقوله: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا (٤٢) سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا (٤٣) تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [الإسراء: ٤٢ - ٤٤].

وانسجاماً مع هذه الرؤية، حرص المسلمون كل الحرص على أن لا يلبسوا إيمانهم من قريب أو بعيد بأيّة شائبة تجسّد وجود الله تعالى في صورة أو في شيء، أو تقيد تساميه المطلق في وعيهم، وحرصوا على ألا يستخدموا في التعبير عن الله تعالى غير لغة القرآن ومفاهيمه وتعبيراته التي وصف الله تعالى به نفسه في الوحي القرآني المنزل، والتزم المسلمون بهذا المبدأ في كل مجالات حياتهم وفق التفصيل التالي:

١ - الطابع المتعالي للذات الإلهية في الفن الإسلامي:

تحاشى المسلمون في كل مكان وزمان، وبكل صرامة، الربط بين الله تعالى وأية صور أو أشياء حسية، ولا يحدث أبداً أن تجد في أي مسجد شيئاً جرى الربط بينه وبين الذات الإلهية. كان المسجد على الدوام بيتاً خالياً، تتزين جدرانه وسقفه بواحد من اثنين: آيات من القرآن الكريم، أو بالأرابيسك المجرد الذي هو فن زخرفي يتشكل من تصميمات من عروق النباتات وأوراقها وزهورها، يرسمه الفنان على نحو متكرر

ومتناظر لا يحاكي الواقع الطبيعي، مما ينفي أي إيحاء محتمل باستخدامه الطبيعة المخلوقة وسيلة للتعبير عن الذات الإلهية المقدسة.

وقد يعتمد الفنان المسلم في تصميم الأرابيسك على أشكال هندسية، تنطق بذاتها بنفي أي إيحاء بتعبير الطبيعة عن المقدس المتعالي. فالأرابيسك فن رحب الأفق بطبيعته، يوحي بلامحدودية مجال الرؤية، وتستثير حبكة تصميماته التصور اللانهائي، فهو يولد فكرة منطقية هي الامتداد اللانهائي لنفسه، وتحفز الخيال على أن ينتج ذلك الامتداد فيما وراء تصميم أرضية أو لوحة أو واجهة أو جدار معين. ويفشل الأرابيسك في الوصول إلى تلك الغاية اللامتناهية في كل مرة يسعى فيها إلى ذلك، معطياً موضوعه مسحة حدسية جمالية باللامحدود، الذي هو واجهة للتسامي المتعالي.

إن كل الفنون الإسلامية نمت على نحو يلبي مقتضيات اعتبار السمو الإلهي مبدأ حاكماً أعلى لعلم الجمال. وطورت كل الفنون الإسلامية أساليب تؤكد نفي محاكاتها للطبيعة، وبعدها عن السِمَتين: التطويرية والتصويرية. وتمحورت عبقرية كل تلك الفنون في تحويلها كل قوى الاستقطاب والتماسك الطبيعية، وكل العناصر الطبيعية للكتلة والفضاء والضوء والعناصر الطبيعية للمياه واللون، وللّحن والإيقاع، ولتجليات الظاهر والمنظور، وباختصار، لكل ما هو طبيعي أو مخلوق، إلى نماذج طافية معلقة في الفضاء توحي باللانهائية. وفي حدود معرفتي، لا يوجد أي استثناء يذكر؛ يؤكد مراعاة الفنون الجميلة الإسلامية لمبدأ تسامي الذات الإلهية المطلق.[1]

٢- الطابع المتعالي للذات الإلهية في اللغة عند المسلمين:

حافظ المسلمون، على اختلاف ألسنتهم ولهجاتهم وخلفياتهم العرقية والثقافية في كل أرجاء المعمورة، بكل دقة وبذات الدرجة، على مراعاة الطابع المتعالي للذات الإلهية كما عبّر عنها لسان القرآن الكريم، وتأكدوا بذلك من مقصود الأحكام القرآنية

(١) انظر:

- Al Faruqi, Isma'il Raji. "Islam and Art", *Studia Islamica*, Fasciculi XXXVII, 1973, pp. 81 - 109.

التي توضحها آيات مثل قوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [يوسف: ٢]، وقوله: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ ٱلْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا ﴾ [طه: ١١٣]، وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا ۚ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَمَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا وَاقٍ ﴾ [الرعد: ٣٧]، وقوله: ﴿ وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٧﴾ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ [الزمر: ٢٧-٢٨]. كما تأكدوا من حفظ الله لكتابه سليماً من الضياع أو التحريف، كما يبيّن قوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩]، وقوله: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٦-١٩].

والتزاماً بكل هذه النصوص القرآنية عدَّ المسلمون النص العربي للقرآن وحده هو القرآن، وما عداه من ترجمات لمعانيه هو مجرد أدوات معاونة علىٰ فهمه، ولكنها لا تُعَدُّ نصوصاً. ولا يتلىٰ القرآن إلا باللغة العربية، وبذا مثّلت الصلاة، التي هي عبادة، ركناً رئيساً من أركان الإسلام، بالكيفية نفسها التي بينها النبي ﷺ للأمة تبعاً للأمر الإلهي الموحىٰ به إليه. وعلاوة علىٰ ذلك، شكَّل القرآن وعي من اعتنقوا الإسلام من غير الناطقين باللغة العربية، وزودهم بالمقاييس التي يمكنهم التعبير في حدودها عن أمور دينهم، وعن مشاعرهم الدينية. وبات كل حديث للمسلمين عن الله تعالىٰ محصوراً فيما جاء عنه في القرآن الكريم، وملتزماً بكل دقة بالتعبيرات القرآنية، والمصطلحات القرآنية، وأشكاله الأدبية العربية.

والسؤال الذي يطرح نفسه في ضوء ذلك هو: كيف عبر القرآن عن التسامي للذات الإلهية؟ لقد تضمّن القرآن تسعة وتسعين اسماً أو أكثر تعبّر عن ربوبية الله تعالىٰ وحاكميته ورعايته لكل ما في الوجود. ولكنه أكد في الوقت ذاته أنه سبحانه وتعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ [الشورىٰ: ١١]. ووصف القرآن كل ما يختص بالذات الإلهية، أو يرتبط بها من كلام وزمان ونور، ووصف اليوم عند الله، وما

شابه ذلك، علىٰ نحو يجعلها مقولات لا تندرج ضمن المقولات الإمبيريقية الواصفة لما هو طبيعي مخلوق. ولنتدبر في هذا السياق قوله تعالىٰ: ﴿قُل لَّوۡ كَانَ ٱلۡبَحۡرُ مِدَادٗا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلۡبَحۡرُ قَبۡلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوۡ جِئۡنَا بِمِثۡلِهِۦ مَدَدٗا﴾ [الكهف: ١٠٩]، وقوله تعالىٰ: ﴿يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ ثُمَّ يَعۡرُجُ إِلَيۡهِ فِي يَوۡمٖ كَانَ مِقۡدَارُهُۥٓ أَلۡفَ سَنَةٖ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ [السجدة: ٥]، وقوله سبحانه: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشۡكَوٰةٖ فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ ٱلۡمِصۡبَاحُ فِي زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوۡكَبٞ دُرِّيّٞ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٖ مُّبَٰرَكَةٖ زَيۡتُونَةٖ لَّا شَرۡقِيَّةٖ وَلَا غَرۡبِيَّةٖ يَكَادُ زَيۡتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوۡ لَمۡ تَمۡسَسۡهُ نَارٞۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۚ يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَيَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَٰلَ لِلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾ [النور: ٣٥].(١)

وهكذا استخدم القرآن لغة تشير إلىٰ موجودات: أرقام وعلاقات كونية، ولكن في سياق تأكيد النفي القاطع لإسقاطها علىٰ الذات الإلهية المطلقة، ولو علىٰ سبيل التبسيط.

إلا أنه بمرور الوقت؛ وقع بعض المسلمين من غير الناطقين باللغة العربية، في خطأ التشبيه والتجسيم، لدىٰ محاولتهم التعمّق في معرفة التعاليم القرآنية. ولأنّ هؤلاء المسلمين الجدد قد تحولوا إلىٰ الإسلام من أديان شاعت فيها النزعة التشبيهية التجسيدية للإله، فإنه كان من الصعب علىٰ أمثالهم التخلّص تماماً من نزعة التشبيه التي خالطت عقولهم قبل إسلامهم.

وهبَّ المعتزلة للدفاع عن الطابع المتسامي للذات الإلهية، ودفعوا بوجوب النظر إلىٰ صفات الله تعالىٰ علىٰ أنها مجازيّة، وعدم أخذها علىٰ حرفيتها. وفي غمرة حماستهم لتلك الفكرة قالوا بأن الصالحين لن يستطيعوا رؤية الرب حتىٰ وهم في الجنة، وأنه يجب تأويل النص القرآني ﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ﴾[القيامة: ٢٢-٢٣] الواعد بتلك الرؤية علىٰ أنه مجازيّ الدلالة، من أجل نفي الدلالة المعجمية لمثل تلك المفاهيم. وخشيت جماهير الأمة الإسلامية من أن يؤدي التسليم بمقولة التأويل المجازي إلىٰ النيل من قيمة المفهوم ذاته، وأن نخلَّ بدلالة المعنىٰ المعجميّ، وأنه بمجرد إزالة المرتكزات

(١) وانظر أيضاً: الحج: ٤٧، والمعارج: ٧.

المعجمية للمفاهيم لا يبقى هناك أي حافظ لمعانيها من التلاشي، ولا عاصم لها من الطفو على غير هدى. وهذه هي ذات المخاطرة التي وقعت فيها اليهودية والمسيحية تحت ضغط الثقافة الهلينية، وأسفرت عن معاناة كل منهما من تحولات جذرية.(١)

وآل أمر بلورة هذه المخاوف إلى أبي الحسن الأشعري (المتوفى عام: ٣٢٢هـ/ ٩٥٣م)، الذي بدأ حياته الفكرية ضمن المعتزلة، ثم خرج عليهم، وانتهى إلى القول: إن الصفات ليست هي ذات الله، وليست هي غير ذاته، وقال بخطأ كل من قال بالتشبيه والتعطيل. فالقول بالتشبيه يتناقض مع التسامي المطلق للذات الإلهية، والقول بالتعطيل يتعارض مع إثبات القرآن تلك الصفات لله تعالى، وهو ما يرقى إلى جحد الوحي ذاته. وخلص إلى أن المخرج من هذه المعضلة الفكرية هو: أولاً، قبول النص المنزل كما هو، أي بوصفه نصاً يرتكز معناه على الدلالة المعجمية لعباراته، وثانياً رفض سؤال: كيف يمكن حمل المعنى الحسي العام على الذات الإلهية؟ بوصفه سؤالاً غير شرعي، وسمى تلك العملية "بلا كيف."(٢)

ومن الواضح أن الأشعري أراد أن يقول: إن الوقوع في التشبيه أمر محتوم، فيما لو انتظر مثير مسألة كيفية إسناد الصفة للذات الإلهية الحصول على إجابة مماثلة لتلك التي تحلل علاقة إسناد الصفة للفاعل الطبيعي. وانتهى إلى القول إنه ما دام الفاعل والصفة المسندة إليه متعاليين، فلا محلَّ أساساً لطرح تلك المسألة.

ومن الجلي أيضاً أن الأشعري أراد القول بأنه بمجرد التسليم بطابع الصفة

---

(١) راجع المناظرة التي أجراها المؤلف مع موريس ويلز، أستاذ اللاهوت بجامعة أكسفورد، حول موضوع التعبير عن الطابع المتعالي المفارق للذات الإلهية في اللغة، في:

- Al Faruqi, Isma'il Raji. "World Faiths", *Journal of the World Congress of Faiths*, London, No. 107, Spring, 1979, pp. 2 - 19.

(٢) الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. **مقالات الإسلاميين**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م، ج١، ص ٢٢٤ - ٢٢٩. وانظر أيضاً مناقشة آراء الأشعري بخصوص صفات الله تعالى في:

- الشهرستاني، محمد عبد الكريم. **الملل والنحل**، القاهرة: مطبعة الأزهر، ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م، ص١٤٩ وما بعدها.

والموصوف المتعاليين، والصفة والموصوف الطبيعيين، تأسيساً على الإقرار بالمعنى المعجمي للصفة وفهمه ثم نفيه، تتولَّد حاجة العقل الإنساني إلى صيغة جديدة للإسناد مغايرة لصيغة الوصف التجريبي.

إلا أنه لا يجد صيغة جديدة متاحة. وهنا يدرك العقل استحالة صيغة الإسناد الطبيعية، بينما يظل فهمه للمحمول قائماً على معناه المعجمي، وتضطر ملكة الخيال إلى إنتاج الصيغة المطلوبة فَوْر الإقرار بالمغايرة بين الوصف التجريبي والسمو المفارق للطبيعي، وعند هذا التوقف يتحقق حدس التسامي المفارق، على نحوٍ مناظر لسمة الحدس اللامتناهي المتولد من الأرابيسك، غير القابل للتعبير الحسي.

فالمعنى المعجمي يظل بمثابة مرساة للمفهوم، بينما يحلِّق الخيال للبحث عن صيغة ملائمة للمعنى المبحوث عنه، يستحيل عليه أن يصل إليها. ومن النماذج القرآنية المقربة لهذا المعنى هذا التشبيه لكلمة الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ ﴿٢٤﴾ تُؤْتِىٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا ۗ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [إبراهيم: ٢٤-٢٥]. فالكلمة هنا كالشجرة جذورها راسخة في الأرض، وفروعها لا نهائية، ولا يمكن الوصول إلى منتهاها في السماء.

٣- حفظ اللغة العربية:

أدى الحفظ الكامل للغة العربية بكل قواعد النحو والصرف المتأصلة فيها، واستعمال ملايين البشر المتواصل لها حتى اليوم، إلى إزالة معظم مشكلات التأويل التي تواجه القارئ المعاصر للقرآن بعد أربعة عشر قرناً على تنزُّله. وبهذا الحفظ ظل تنزيل الأحكام القرآنية على شؤون الحياة، الدائمة التغيُّر، متجدداً على الدوام، وكذا ترجمة المبادئ القرآنية العامة إلى تشريعات محددة معبِّرة عن المهام والمشكلات المعاصرة. وبقيت إمكانية إدراك معاني التعبيرات القرآنية، والأسس التي تُفهم مضامينها في ضوئها، مماثلة الآن بالتأكيد لما كانت عليه أيام النبيّ والصحابة قبل أربعة

عشر قرناً. وظلت معايير الفهم وضوابطه المؤسَّسة في عصر النبوة حاكمةً بعده لمسألة إدراك المعاني وتطبيقها في أرض الواقع. (فمعيار الإحسان أو الإساءة في تطبيق المبادئ القرآنية على المشكلات المعاصرة، مرهون بفهم معاني القرآن على ذات النحو الذي فهمها به النبي ﷺ).

وواقع الأمر؛ أن قدرة أي باحث على فهم الوحي الآن على ذات النحو الذي فهمه به المسلمون في صدر الإسلام، في عهد التنزيل، يمثِّل "معجزة" في تاريخ الأفكار، ولا يمكن تفسير تلك المعجزة بتميُّز اللغة العربية في الوظيفتين: الكشفية والإبداعية. فالوظيفة الأولى توحي بأن المعاني الخفية لا تتكشف إلا للذين نذروا أنفسهم لها، المتخصصين في علومها، وبطرق خاصة بهم. أما الثانية فهي دور مبتدع لا يمكن تمييزه عن شطحات الخيال المحض. وعلاوة على ذلك، فإن الوظيفة الإبداعية غير معصومة من إمكانية اتهامها بالنسبية والذاتية على نحو يستحيل معه اعتبارها حجة بحد ذاتها لصالح الإسلام أو المسيحية. وفي حال الركون إليها؛ تغدو كل الحجج شخصية وتاريخانية. ولن يسفر الحوار الإسلامي المسيحي عن نتيجة تذكر فيما لو كان كل ما يستطيع ادعاءه لنفسه هو أنه حوار بين طرفين لا بين ديانتين.

وليس تغير اللغة بالأمر الحتمي. فاللغة العربية لم تتغير، وإن كان مستودعها من الكلمات المولَّدة قد زاد ليلبّي المستجدات. أما جوهر اللغة، المتمثل في بنائها النحوي والصرفي وتركيباتها وتعبيراتها الرابطة بين الوقائع والأفكار وأشكال محسناتها الأدبية، فلم يطرأ عليها أي تغيير. ولا أساس من الصحة لمقولة أن كل شيء يتغير ولا يصير هو ذاته أبداً، لأن وجود الثابت الدائم هو شرط بقاء التغيير اسماً على مسمى، وعدم الدخول في تيار شكوكي متعدد الطبقات. والسبيل الآمن والدقيق في تعريف اللغة هو إلى حد بعيد التزام منحى اللغويين المسلمين الذين سلَّموا بوظيفة واحدة لها على سبيل الحصر، وهي الوظيفة الوصفية المحض. وعرَّف هؤلاء اللغويون الفصاحة، تمشياً مع ذلك بأنها "الدقّة في الوصف". وصارت علمية وضع المعاجم اللغوية، في منظورهم، محكومة بالمقدس، فالله تعالى يقول: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة: ٣١].

وشمّر أولئك اللغويون عن سواعدهم، وأخرجوا للغة القرآن معاجم لغوية بلغت درجة من الكمال لم تعرفها أية لغة أخرى، ووضعوا القدرة الإبداعية للعقل البشري في مكانها الصحيح، وعرّفوها، في سعيهم للمزيد من الدقة، بأنها القدرة على اكتشاف جوانب الحقيقة التي يعجز الأقل إبداعاً أو تأهّلاً عن الإمساك بها، بخلاف العباقرة، ووضعها في دائرة الوعي الجلي. فكلما زادت دقة الوصف لمثل تلك الحقيقة الداخلة في دائرة الوعي، صارت أكثر فصاحة وجمالاً وقدرة على الوعظ والإرشاد.

وظلت اللغة العربية، في هذا السياق، فرعاً معرفياً منظماً وعاماً، مفتوحاً للتنقيب فيه، قادراً على تقديم أحكام دقيقة، على نحو يلزم كل من يمتلك القدر الأساسي من الذكاء، أن يقول معه للمؤلف أو للناقد الجيد: "نعم، صدقت، هكذا يكون التعبير". وكان من الطبيعي أن يحقق الوحي القرآني، المنزل بلسان عربي مبين، كل هذه النتائج، فلولاه لتبدلت المعاني وحُرِّفت. ودليل ذلك هو ما طرأ من تحريفات في الوحي المنزل على موسى وعيسى عَلَيْهِمَاٱلسَّلَامُ، وفي تعليمات زرادشت وبوذا، حين ضاعت لغاتها الأصلية، أو نسيت، أو تبدلت، فوصلت إلى حد العصف بمفهوم الرب المتعالي، ونزلت به إلى درك لا يقبله عقل أدنى دارس لتاريخ الأديان.

رابعاً: الإسهام الخاص للإسلام في الثقافة العالمية

جوهر الخبرة الدينية في الإسلام هو: التوحيد؛ أي الشهادة بأنه: لا إله إلا الله. والبعد الإسلامي الأصيل في التوحيد -والجديد من ثَمَّ- هو جانب النفي في تلك الشهادة. فعبارة: لا إله إلا الله، زلزلت تلك الأوهام اليهودية والمسيحية والعربية الجاهلية التي تشرك كائنات أخرى في الربوبية مع الله تعالى، بعد أن نزلت صورة آلهة شبه جزيرة العرب المصنوعة من الحجارة والخشب -التي تفانى عُبَّادها في الثناء عليها والسجود لها، وفي التقرب إليها بالكهانة والقرابين- إلى درك من لا يضر ولا ينفع.

وافترضت عقيدة التثليث المسيحية وجود ثالوث مقدس: الأب والابن والروح القدس، يمثل كل منهم إلهاً بكل معنىٰ الكلمة. وزعمت أن الرب قد أصبح بشراً، منتهكة بذلك كلاً من وحدانية الذات الإلهية، وتساميها المتعالي أو كمالها المطلق. وعبَّرت اليهودية عن الرب بصيغة الجمع (إلوهيم)، ووصمته بمعاشرة بنات الإنسان، منتهكة بذلك وحدانيته، وتساميه المطلق. وعلاوة علىٰ ذلك، ضاعفت اليهودية من جنايتها علىٰ الطابع المتعالي المطلق للإله، الذي يصير معه ما عداه مخلوقاً له من العدم، وليس بطريق التوالد، بتسمية عزير، وملوك اليهود، واليهود بوجه عام، "ابناً أو أبناء الله"، وبالقول بأن الرب "أب للشعب اليهودي"، والزعم بأن علاقته بهم مغايرة لعلاقته بأي مخلوق آخر.

ويبدو أن من نقَّحوا العهد القديم قد انشغلوا باختلاق ما يؤكد سمو الجنس العبري علىٰ الأجناس الأخرىٰ كافة. ومن ثم سعىٰ الإسلام إلىٰ تطهير الدين تماماً من كل الشبهات التي علقت بوحدانية الله تعالىٰ، وبتساميه المفارق المطلق. وأنجز الإسلام بذلك مهمة مزدوجة: الإقرار بأن الله تعالىٰ هو الخالق الوحيد للكون، ثم التسوية بين كل البشر بوصفهم من خلْقِ الله تعالىٰ، أنعم عليهم بذات الخصائص الأساسية للبشرية المخلوقة والوضعية الكونية.

ويعبِّر التوحيد، بعبارته البالغة الإيجاز: لا إله إلا الله، عن معانٍ ثلاثة، علىٰ المستوىٰ القيمي:

أولها: أن الخليقة هي المادة التي ينبغي تجسيد الإرادة الإلهية المطلقة فيها، وأنّ كل مقومات الخليقة، في الوضع الذي فطرها الله تعالىٰ عليه، خيِّرة. والخليقة ليست هي أفضل العوالم الممكنة فحسب، بل إنها كاملة ولا عيب فيها. ويكفينا هنا التدبر في هذين الشاهدين القرآنيين: ﴿ ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥۖ وَبَدَأَ خَلۡقَ ٱلۡإِنسَـٰنِ مِن طِينٍ ﴾ [السجدة: ٧]، وقوله سبحانه: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبۡعَ سَمَـٰوَٰتٍ طِبَاقًاۖ مَّا تَرَىٰ فِى خَلۡقِ ٱلرَّحۡمَـٰنِ مِن تَفَـٰوُتٍۖ فَٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ هَلۡ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴿٣﴾ ثُمَّ ٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ كَرَّتَيۡنِ يَنقَلِبۡ إِلَيۡكَ ٱلۡبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ ﴾ [الملك: ٣-٤].

وحقيقة الأمر؛ أن الغاية الإلهية من خلق هذا الكون هي أن يملأه الإنسان بالقيمة، عبر الرؤية والفعل الأخلاقيين. مصداق ذلك قول الله تعالىٰ: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى ٱلْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الكهف: ٧]، وقوله سبحانه: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ﴾ [الملك: ٢].

وترتيباً علىٰ ذلك، فإن استمتاع الإنسان بالقيم الأولية أو النفعية للخليقة مباح. فالله تعالىٰ يقول: ﴿يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ خُذُوا۟ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴿٣١﴾ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣١-٣٢]. والكون الممتلئ بالقيمة دليل بارز علىٰ وجود الله. والحفاظ عليه وإثراؤه يُعدّان في باب حمد الإنسان لربه وعبادته له. وكل شيء في الوجود متضمن لقيمة كونية أعلىٰ، بوصفه أداة لتحقيق إرادة الله تعالىٰ.

وفي مقابل ذلك، انتقصت المسيحية من قدر هذا العالم حين عدَّته ساحة للجسد، ومن قدر الإنسان بوصفه مخلوقاً محمّلاً بالخطيئة، وحين قالت باستحالة تحقُّق إرادة الله المطلقة في المكان والزمان إلىٰ الأبد.(١)

المعنىٰ الثاني لشهادة التوحيد: أن الإنسان لا يواجه في هذه الحياة أي مأزق لا يستطيع الإفلات منه. ومع أن طريق الإنسان مملوء بالعقبات، وأن الإنسان عرضة لتضييع نفسه بأنانيته، ولاختيار الطريق الأسهل بالانغماس في الكسل واللذة واللعب، إلا أن هذا الاحتمال ليس بأكثر تحقّقاً من اختيار الإنسان طريق الجد والإيثار والعمل الأخلاقي. ومن ثم، فإن الإنسان لا يحتاج إلىٰ مخلِّص، ولا إلىٰ منقذ، ولا إلىٰ خلاص. إن كل ما يحتاجه هو تكريس جهوده لرسالته الكونية علىٰ الأرض، وقياس قيمة نفسه بقدر إنجازه لها مباشرة.

---

(١) انظر:

- St. Augustine. *"De Diversi Quaestionibus , Ad Simplicianum"*, i. g., 1: 4 & 10.

ومن هنا، فإن الإسلام، بخلاف المسيحية، يرى أن النزعة الروحية المتمثلة في تلمس الإرادة الإلهية، دون الإخلال في توازنات الواقع الوجودي للخليقة، ودون تجاوز خيوط السببية الطبيعية على كل مستويات الزمان والمكان، ودون عمل سياسي واقتصادي إنساني، هي مجرد دعوى مظهرية فارغة ومزيفة. فالتوحيد يدعو بني آدم إلى الفلاح، بديلاً عن الخلاص، ويعدهم بالثواب في هذه الحياة الدنيا وفي الآخرة بقدر يتناسب مباشرة مع أعمالهم.

أما المعنى الثالث الجديد الذي تعبر عنه شهادة التوحيد على المستوى القيمي، فهو أنه بحكم أن الخير الواجب التحقيق هو الإرادة الإلهية، وأن تلك الإرادة الإلهية واحدة بالنسبة لكل المخلوقات، لكونها متعلقة بالخالق وحده، ويتعين عليهم جميعاً الخضوع لها، فإنه لا محلَّ للتمييز بين الأماكن والبشر بوصفه موضوعاً للفعل الأخلاقي. وأكد عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، والآباء الرسوليون (حواريّوه) من بعده، هذا المعنى بما فيه الكفاية. إلا أن أتباعهم من المسيحيين غفلوا عنه بالكلية، مما استدعى إعادة تذكيرهم به [عن طريق الإسلام]. أما اليهودية، في المقابل، فأنكرت هذا المعنى من حيث المبدأ، وعملت ضده بعناد، ودعت إلى نقيضه على الدوام، بادّعائها بأنّ اليهود شعب الله المختار. ومن هنا، فإن القول بعدم التمييز بين نقاط الزمان والمكان بوصفها بؤراً لقوة طرد مركزية للفعل السياسي، وبعدم التمييز بينهم بوصفهم فاعلين للفعل الأخلاقي، على نحو يجعل الحياة الأخلاقية عالمية ومجتمعية في الوقت نفسه، كان بمنزلة اكتشاف جديد، غائب عن الممارسة، حينما بزغ فجر الإسلام.

إن هذا كله يقع ضمن منظور التراث الديني "الساميّ". أما من وجهة عالمية، فإنّ الإسلام أحدث انقلاباً حقيقياً على الوضع الذي كان سائداً في عالم مقسم بين التدين الهندي والتدين الهليني. فالتدين الهندي يقول إنّ الكون نفسه هو المطلق (براهمان) ليس في شكله المثالي وإنما بشكل مُمَوضع ومخصص ومُشَخْصَن؛ ولهذا يستحق الإدانة.

إنّ تموضع أو تجسُّد الروح المطلقة (براهمان) هو حدث غير مرغوب فيه، ولذلك فإنّ الخلاص يكون في الهروب من الواجب الديني الأخلاقي. وعالم التموضع أو الخليقة عُدّ شراً، على حين مُجِّد عالم المطلق (براهمان، نيرفانا) على أنه النعيم والسعادة الأبدية Summum Bonum. ومن وجهة النظر هذه فإنّ الاهتمام بالدنيا، أي التناسل، وحشد الطاقات لإنتاج الطعام، والتعليم، وتحويل العالم إلى حديقة، وصنع التاريخ؛ هي أعمال شرّيرة؛ لأنها توسّع وتكثّف وتطيل حالة التموضع، وهذا من شأنه أن يجعل النظرة الأخلاقية الوحيدة التي يمكن أن تتوافق مع هذه الرؤية للكون هي نظرة فردانية متنكرة للعالم. وقد ظلّت اليانيّة Jainism والثيرافادية Theravada مخلصتين لهذه الرؤية لصالح الطبقة العليا. وقدمت الهندوسية روحانية شعبية ترنو فيها الطوائف (الطبقات) المختلفة إلى الخلاص من واقعها الأرضي بالوصول إلى الحياة الأخرى (التقمص)، على حين تستمر في تحمل أعباء هذه الحياة بقليل من الفرح والرضا والارتياح إلى أنها تحقق الغاية من وجودها. أما بوذية ماهيانا Mahayana Buddhism فقد احتفظت بهذه الرؤية بوصفها خلفية، وبنت روحانيتها على الأخلاقية الدنيوية لموطنها الصيني، ونصّبت بوذيساتفاس Boddhisatvas -أجداد من البشر أُلّهتهم بوصفهم مُخلّصين- لإنقاذ البشرية من آلام الوجود.

وبتوليفة من عناصر من الديانتين المصرية القديمة والإغريقية، ومن ديانة مثرا الفارسية، ومن أديان الشرق الأدنى الغنوصية، طوَّقت الديانة الهلينية الحركة السامية التي جاءت على يد عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، والتي تمثلت غايتها في تخليص اليهودية من الالتزام الحرفي، ومن التمركز حول العرق. وعبر تلك التوليفة جرى الاحتفاظ بمقولة الفكر المصري الإغريقي الذي يطابق بين الرب والعالم، ولكن مع تعديله وتمييعه في مبدأ التجسُّد، الذي صار به الإله إنساناً، وتمكّن به الإنسان من ربط نفسه بالألوهية. ومن هنا، فإن الاستياء من قهر الإمبراطورية، والبغض الغنوصي للمادة وللحياة الدنيا،

وأمل الخلاص المتضمن في ديانة مثرا، وفي اليهودية، اجتمعت معاً لتشكّل حكم المسيحية التاريخية على هذا الوجود بأنه سقوط، وعلى العالم بأنه شر مؤقت، وعلى الدولة والمجتمع بأنها من صنع الشيطان، وبأن جوهر الحياة الأخلاقية هو النزعة الفردية، ورفض هذه الحياة الدنيا.

وهنا جاء التوحيد بهذا المعنى الثالث، ليكون بمنزلة بيان ينعش الذاكرة الإنسانية، وأهدر بذلك دعاوى كل من مصر والهند التي تساوي بين المطلق والعالم الطبيعي، وبين الخالق والمخلوق، سواءً كانت تلك التسوية لصالح المخلوق كما في الديانة المصرية والديانة الإغريقية القديمة، أو لصالح الخالق كما في الهند. وأكد الإسلام مجدداً على رؤية بلاد الرافدين القديمة للمفارقة المطلقة بين الخالق والمخلوق، وعلى الإنسان بوصفه عابداً لله في ملكه وملكوته. وقُدِّر لإعادة التأكيد على جوهر الإسلام هذه، بالاستفادة من الخبرة التاريخية، أن تكون بمنزلة بلورة لحكمة بلاد الرافدين القديمة كذلك.[1]

(١) حول ديانات الشرق الأدنى القديمة؛ انظر الفصول الثلاثة الأولى من:

- Al Faruqi, Isma’il Raji. *Historical Atlas of the Religions of the World*, New York: the Macmillan Co., 1974.

الفصل الثالث:

التوحيد: مبدأ التاريخ

يُلزم التوحيد الإنسان بأخلاقية العمل؛ أي بأخلاقية يقاس في ظلها الاستحقاق أو عدم الاستحقاق بدرجة النجاح التي يحققها الفاعل الأخلاقي في تغيير مسار المكان والزمان، بالنسبة لنفسه، ولمن حوله. وهو لا ينفي أخلاقية النية؛ إذ يطبق المقياس نفسه بمستوى القيم الشخصية المؤثرة في حالة وعي الفاعل الأخلاقي فحسب. ذلك أنه لا تضارب بين الأمرين. فالإسلام يتطلب، في الواقع، أخلاقية النية، ويعدّها شرطاً مسبقاً للدخول في ساحة الوفاء بمقتضيات أخلاقية العمل.

فلنتدبر عدداً من الشواهد القرآنية في هذا المقام. يقول الله تعالى: ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ ۚ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ﴾ [الزمر: ٣]، ويقول: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِندَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ١١٢]، ويقول: ﴿إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ [الشعراء: ٨٩]، ويقول: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: ٣٧]. والإسلام بصنيعه هذا يمنع أخلاقيته من أن تصير مرهونة بالعاقبة أو بالمنفعة، مهما كان نبل الدافع إليها.

وترتيباً على ما سلف، يتوقع الإسلام من المسلم الملتزم أن يتدخل في سير الزمان والمكان. فلا مناص أمام المسلم بعد أن يشهد بعبوديته لله وحده، ويكرّس نفسه وحياته وكل طاقاته لعبادته، ويسلم بوجوب تفعيل الإرادة الإلهية في هذه الحياة الدنيا بزمانها ومكانها، من أن يدخل في حومة سوق العمل والتاريخ، ليحدث التحول المرغوب في ساحتها. وليس بمقدور المسلم أن يعيش حياة الخلوة والرهبنة، إلا على سبيل التمرين على ضبط النفس وتحقيق الانضباط الذاتي. وحتى في هذه الحالة، فإنه إن لم توصله

مثل هذه الرياضة إلىٰ غايته بتحقيق نجاح أكبر في تحويل المكان - الزمان، فإنها تُعدُّ عملاً محبَطاً؛ من قبيل التمركز اللاأخلاقي حول الذات؛ لأن الهدف منها في تلك الحالة سيكون اعتبار التحول الذاتي غاية بحد ذاته، وليس محض استعداد لتحويل العالم إلىٰ ما يشبه النموذج الرباني.

لقد أعطىٰ القرآن الكريم تبريراً واضحاً وشرحاً وافياً للخليقة علىٰ أنها المكان الذي سيباشر فيه الإنسان مهمته الكونية. والقرآن الكريم أكد بوضوح أن العالم هو الحقل الذي سيتحقق فيه "الغاية المطلقة" وبوساطة الإنسان نفسه، يقول الله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥ﴾ [السجدة: ٧] و ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقۡتَ هَٰذَا بَٰطِلٗا سُبۡحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩١]. بهذه الكلمات وصف الله تعالىٰ هدف الخليقة بشكل عام، وهذا بدوره يعني أن كل شيء في الوجود من مخلوقات، ذكوراً وإناثاً وأرضاً ومدناً وبلاداً وغيرها، قابل للتحويل المطلوب. يقول تعالىٰ: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمۡ صَٰلِحٗاۚ قَالَ يَٰقَوۡمِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥۖ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ وَٱسۡتَعۡمَرَكُمۡ فِيهَا فَٱسۡتَغۡفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيۡهِۚ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٞ مُّجِيبٞ﴾ [هود: ٦١]. وفي معرض تحديد الذين يكذّبون بالدين نقرأ قول الله تعالىٰ: ﴿أَرَءَيۡتَ ٱلَّذِي يُكَذِّبُ بِٱلدِّينِ ۝١ فَذَٰلِكَ ٱلَّذِي يَدُعُّ ٱلۡيَتِيمَ ۝٢ وَلَا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلۡمِسۡكِينِ ۝٣ فَوَيۡلٞ لِّلۡمُصَلِّينَ ۝٤ ٱلَّذِينَ هُمۡ عَن صَلَاتِهِمۡ سَاهُونَ ۝٥ ٱلَّذِينَ هُمۡ يُرَآءُونَ ۝٦ وَيَمۡنَعُونَ ٱلۡمَاعُونَ﴾ [الماعون: ١-٧].

من الواضح أن مَلء هذا العالم بفضائه المكاني والزماني بالقيمة، بل حتىٰ بالقيمة المادية للطعام، ليس جزءاً مهماً من الدين فحسب، بل هو جماع وظيفة الدين ذاتها. ولهذا السبب، فإن عقيدة البعث والحساب في الإسلام مختلفة تماماً عن نظيرتها في اليهودية والمسيحية.

ففي اليهودية تمثِّل "مملكة الرب" بديلاً لوضعية العبريّ في المنفىٰ. إنها مملكة داود كما تصوَّرها بحنينٍ إلىٰ الماضي من فقدوها وعانوا الأمرّين وهم في أدنىٰ دركات

العبودية والمسكنة في منفاهم. أما المسيحيّة فإن محط اهتمامها في هذا الصدد انصبَّ على مناهضة تمركز اليهود حول أنفسهم المتسم بالعرقية والمادية المظهرية والإخلاد إلى الأرض. ومن هنا كان من الضروري للمسيحية أن تضفي طابعاً روحياً على مملكة داود، وأن تنأى بها عن التحقُّق في عالم الزمان والمكان. وكان هذا التوجه موجوداً بالفعل في اليهودية المتأخرة، وطورته المسيحية بدرجة أكبر بتعميمه سبيلاً لخلاص الجنس البشري، وتطهيره من الإخلاد إلى الأرض. وفي كلتا الحالتين صارت "مملكة الرب" عالماً آخر، أما هذه الدنيا فغدت مسرحاً مؤقتاً لقيصر والشيطان والجسد، وهي كما نقرأ في الإنجيل: "لا تكنزوا لكم كنوزاً على الأرض، حيث يفسد السوس والصدأ، وحيث ينقب السارقون ويسرقون، بل اكنزوا لكم كنوزاً في السماء حيث لا يفسد سوس ولا صدأ وحيث لا ينقب سارقون ولا يسرقون، لأنه حيث يكون كنزك هناك يكون قلبك أيضاً.[(١)]

أما التصور الإسلامي للحياة الآخرة فلم يتشكل عبر مراحل تاريخية، بل ولد كاملاً في القرآن، ولا علاقة بينه وبين وضعية أتباعه كما هو الحال في اليهودية والمسيحية، فقد نظر إلى هذا التصوّر على أنه ذروة أخلاقية للحياة على هذه الأرض، تتشكّل من منظومة من الثواب والعقاب،[(٢)] فلا موضع في هذا التصور لمقولة إعادة هذا العالم لما كان عليه بحظوظ ومقادير لبني الإنسان مغايرة لأحوالهم البائسة الراهنة. فهذا العالم الدنيوي هو المملكة الوحيدة والفضاء المكاني والزماني الوحيد، وكل ما ينبغي أن يكون، يجب أن يحدث ويُتوقَّع حدوثه عبر خلافة الإنسان. وحالما يصل هذا العالم

(١) إنجيل متّى ٦: ١٩-٢١.

(٢) المتصفح للقرآن الكريم يجد أنه لا تخلو صفحة فيه من عنصر ترغيب بوعد، في حُسن الثواب في الحياة الدنيا أو في الآخرة على حسن السلوك والعمل الصالح، أو من عنصر ترهيب بالوعيد بالعقاب والضنك والمعاناة من جراء سوء السلوك والعمل السيء. وهذا التقليد الأخلاقي قديم قدم وجود الإنسان على الأرض، وكل ما في الأمر أن الإسلام وصف سيناريوهاته بدرجة غير مسبوقة دقة وحيوية وجاذبية.

إلىٰ نهايته (قيام الساعة)؛ يغدو الحدث الوحيد الممكن هو الفصل النهائي الرباني فيما فعله الإنسان فيه، فليس ثمة غير الثواب والعقاب. وتتم هذه العملية علىٰ نحو مغاير تماماً لعمليات المحاسبة والثواب والعقاب في هذا العالم، بمكانه وزمانه الدنيويين. إنه عالم غيبي خارج نطاق معرفة البشر، باستثناء الوصف المجازي الذي عرفناه له من خلال الوحي المنزل.

وتأسيساً علىٰ ذلك، تكتسب شؤون هذا العالم الدنيوي، في منظور الإسلام، أهمية بالغة الجدية. والتاريخ حيوي بالنسبة للمسلم بدرجة حيويته نفسها بالنسبة للشيوعي، باستثناء أن المسلم يعلم أنه هو، وليس المطلق، مسؤولٌ عن صناعة التاريخ. والمسلم واثق من أن ما قدَّره الله للتاريخ في نهاية المطاف هو نتيجة مباشرة لسلوكه هو في التاريخ علىٰ المستوىٰ الفردي الشخصي، وكذا علىٰ المستوىٰ الجماعي أو المجتمعي.

وعلىٰ حين يرىٰ الشيوعي أن التاريخ هو نفسه المطلق، وهو ضروري من ثَمَّ، يرىٰ المسيحي أن التاريخ هامشيّ، وغير ذي قيمة، وشرير. أما بالنسبة للمسلم، فإن التاريخ هو مسرحه ومادته، وموضع اختباره، وهو لب الخليقة والغاية من وجودها. وترتيباً علىٰ ذلك يعرِّف الإسلام الملتزمَ به بأنه الإنسان الجاد في الوجود، الذي يتفكر في الخليقة، وينطلق لسانه بالثناء علىٰ ربه والإقرار بأنه لم يخلق هذا الكون لعباً ولا عبثاً، ويكون من: ﴿ٱلَّذِينَ يَذۡكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمٗا وَقُعُودٗا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمۡ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ رَبَّنَا مَا خَلَقۡتَ هَٰذَا بَٰطِلٗا سُبۡحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾[آل عمران: ١٩١]. ويخوض غمار الحياة المحفوفة بالمخاطر بالتدخل في عمليات الطبيعة والتاريخ، بأقصىٰ ما في استطاعته، ويكون راغباً في أن يُحكم له أو عليه بإنجازاته وإخفاقاته في التاريخ. وهكذا يمكِّن التوحيد المسلمَ من النظر إلىٰ نفسه علىٰ أنه هو محرك التاريخ، بوصفه الخليفة الوحيد الذي بوسعه تحقيق إرادة الله في التاريخ.

هذا هو المنظور الوحيد القادر علىٰ تفسير هدي النبي ﷺ وأصحابه -رضوان الله عليهم أجمعين، وتابعيهم بإحسان- في صدر الإسلام. فالرسالة التي تنزَّلت

علىٰ النبي وهو في غار حراء من ربه بوساطة أمين الوحي جبريل، دفعته إلىٰ التوجّه إلىٰ مكة، ليعمل وليغيِّر البشر والتاريخ، ولم يحصرها في نفسه بوصفها تجربة شخصية يتمنَّىٰ تكرارها، ويسعىٰ إلىٰ تكرارها هي بذاتها، ولم تدفعه إلىٰ الرغبة والبحث لمجرد إعادتها أو تعليم رفاقه طلبها لأنفسهم، وإنما أمرته بوضوح زائد بأن يتحرك ويعيد صياغة التاريخ، كي يتوافق مع الإرادة الإلهية. وربما يكون هذا هو الفارق الأساس بين منهج النبي محمد ﷺ ومنهج عيسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ كما تفهمه المسيحية، فقد أعاد منهجه التشديد علىٰ القيم الشخصية التي نادىٰ بها عيسىٰ عليه السلام، وبنىٰ علىٰ أساسها الرؤية، بأن التوجه إلىٰ الله تعالىٰ، وحبه، وطاعته، وعبادته لا معنىٰ لها إن لم يصحبها الارتقاء بالعالم والتاريخ والمادة إلىٰ المستوىٰ القيمي الذي هو في النهاية إرادة الله تعالىٰ.

ولهذا السبب، فضلاً عن الخبرة الدينية، أجاب النبي ﷺ عمَّه حين ناشده التخلي عن التغيير الجذري الذي يسعىٰ لإحداثه في المجتمع المكيّ والعالم، بقوله: "والذي نفس محمد بيده، لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري علىٰ أن أترك هذا الأمر، أو يُظهره الله، ما تركته أو أهلَكَ دونه".

ولم يستسلم النبي لأعدائه بسلبية، ويضع نفسه في موضع الضحية، بل حرص علىٰ أن يفوقهم في التخطيط بمهارة، والأخذ بالأسباب الممكنة. لقد هاجر إلىٰ المدينة المنورة، وأسس في الأسبوع الأول من وصوله إليها الدولة الإسلامية الأولىٰ، ووضع لها دستورها المعروف بصحيفة المدينة. ولم تتضمن رسالته سوىٰ تلقي الوحي وتبليغه علىٰ الوجه الأكمل، إلا أن الرسالة كان لها مضمون، وكان النبي هو أول من طبَّق ما فيها من أوامر ونواهٍ وتكاليف. وقد أوجب عليه ذلك المضمون أن يتدخل في عمليات الطبيعة، وفي حياة قومه والبشرية جمعاء لإحداث التغيير المرغوب فيه.

وفاضت روح النبي ﷺ إلىٰ بارئها، بعد إتمامه مهمَّة الهداية وتأسيس القدوة في نواحي الحياة كلها، بدءاً من أكثرها إيغالاً في الخصوصية، وصولاً إلىٰ الأبعاد العسكرية

والسياسية والاقتصادية، التي وحَّد الجزيرة العربية من خلالها، وجهزها للتدخل المذهل في صناعة تاريخ العالم. ومن الأمور ذات الدلالة، أن المنيَّة وافت النبي في اللحظة التي كان فيها قد فرغ من تجهيز جيش يقف على أهبة الاستعداد لحمل رسالة الإسلام إلى ما وراء الجزيرة العربية.

ومن فيض تزودهم بالهدي النبوي، وبالقدوة بالنبي في حماسته لرسالته، اندفع المسلمون الأوائل على الفور، ودون أي تردد، إلى حلبة صنع التاريخ في كل المجالات، وغيَّروا الأعراف والتقاليد الداخلية وأنماط الحياة اليومية لأفرادٍ من كل الأعراق والثقافات، وبدّلوا ثقافات مجتمعات بأكملها، وغيَّروا خرائط وحدوداً، وآفاق قرى ومدن وإمبراطوريات. ولننصت هنا إلى مقولة عقبة بن نافع الشهيرة، وهو على شواطئ المحيط الأطلسي بالمغرب: "أيها المحيط، لو علمت أن وراءك أرضاً لعبرتك على صهوة جوادي". إنها نموذج دال على الروح التي حرّكت هذا الجيل الجديد الذي تربى في أحضان الإسلام. فلقد آمن المسلم بأن رسالته عالمية، وتوفرت لديه إرادة تحقيق اليقين بأنه قد قام بها على الوجه الأكمل. وكانت تلك المهمة ذات طابع أخلاقي وديني، لأن الدافع لدى المسلم لم يكن حيازة منصب سياسي، ولا تحقيق ميزة اقتصادية، فالمهمة التي نهض من أجلها هي إقامة أرض محكومة بنظام عالمي جديد يسعى لإرسائه، لا تفلت فيها أي مظلمة من الجزاء العادل، وتتوفر حرية التعبير عن الأفكار، ويتمتع بنو آدم بحرية الإقناع والاقتناع، ويتمكن الإسلام من دعوة البشرية إلى وحدانية الله تعالى، وإلى وحدة الحقيقة والقيم.

ولو حدث أن التاريخ نفسه لم يكن قد عرف الوجود من قبل، ولم يستصرخ المسلم من أجل إعادة تشكيله، لنهض المسلم من تلقاء نفسه بمهمة صناعته. فالمسلم، شأنه شأن حي بن يقظان، قد تعين عليه، بعد أن عرف الله، وعرف الإرادة الإلهية، أن يصنع من جذوع الشجر سفينة يعبر بها البحار، لينهي بذلك عزلته الفردية، وليبحث عن المجتمع والعالم، ويصنع التاريخ.

الفصل الرابع:

التوحيد: مبدأ المعرفة

أولاً: رفض الشكّية و "إيمان" المسيحيين

في عالم اليوم، وبخاصة في الغرب، نمت "الشكية" وتطورت على نحو خطير، بحيث أصبحت المبدأ المسيطر بين الطبقات المثقفة، بل عند كثير من عامة الناس الذين يقلدون المثقفين في المجتمع.

هذا الانتشار الواسع والمدهش للشكّية في الغرب يرجع في بعض أسبابه إلى النجاح الباهر الذي حققه "العلم" في مختلف المجالات، والذي يعدّ انتصاراً مستمراً لمسيرة العقل التجريبي على العقل الديني الذي يوصف بأنه التقيد بآراء الكنيسة وتعاليمها.

وفي رأي التجريبيين؛ فإن الكنيسة قد فقدت سلطتها في تعليم "الحقيقة" منذ فترة طويلة، هذه السلطة التي لم تكن الكنيسة تستحقها في يوم من الأيام؛ لأن موقفها كان توكيداً (دوغماتياً) بالضرورة؛ أي افتراض صحة بعض المسائل دون إخضاعها للتجربة والتحليل النقدي. والعالم الغربي، ومن يقتفي أثره، ما زال يشعر بنشوة النصر السهل الذي حققه العقل العلمي على الكنيسة المسيحية.

وتحت تأثير هذه النشوة سقطوا في التعميم المزدوج والخاطئ التالي: إن كل معرفة دينية هي توكيدية (دوغماتية) بالضرورة على حين جميع الطرق التي تؤدي إلى الحقيقة يجب أن تكون تجريبية تؤكدها فقط معطيات الحواس الخاضعة "للتجربة الحاكمة". فكل ما لا يمكن إثباته بهذه الطريقة مشكوك فيه، ولأنه لا يمكن تأكيده؛ فهو إذاً خطأ بالضرورة، ومن هنا، فإن "التوكيدية" في نظرهم تعني اتباع وجهة نظر من المعلوم أنه لا يمكن إثباتها بالتجربة، ولذلك لا قيمة لها، كما أنّ "الحقيقة" غير معروفة، بل غير قابلة للمعرفة. فالإيمان Faith ما هو بالنتيجة إلا عمل أو قرار يؤكد الشخص من

خلاله تصميمه على قبول ما هو حجر عثرة أو عقبة أمام العقل Scandalon على أنه "حقيقة."[١] وقد وصف "باسكال" هذا الموقف بأنه "رهان" يراهن فيه الشخص على أمر يستحيل التحقق من صدقه.

أما أولئك الذين تخلوا عن المسيحية، فإنهم يصفونها بأنها: اعتقاد الأعمى بوجود قطة سوداء في غرفة مظلمة حيث لا يوجد قطة.

وفي القرن التاسع عشر، وفي غمرة هذه النشوة بالانتصارات التي حققها العلم، نصح الفيلسوف الألماني اللاهوتي شلايرماخر إخوانه المسيحيين بالرد على "محتقري الدين"[٢] بإرساء دعائم الحقيقة المسيحية على التجربة الشخصية لا على الوقائع أو التجربة الخاضعة للانتقاد.

وبهذا الموقف تم للحركة الرومانسية السيطرة بشكل تام على الوعي الأوروبي: حتى وجود الإله أصبح يعتمد على الشعور القائم على التجربة الشخصية للمعتقِد.

لذا، فعلى المسلم الناطق بلغات أوروبية ألا يستخدم كلمة Faith أو Belief الإنكليزيتين أو ما يراد منهما في اللغات الأخرى مكان كلمة "إيمان"، لأن دلالة هذه الكلمات في استعمالها المعاصر لا تحمل مضمون الصحة؛ وإنما تفيد معنى الاحتمال والظن والشك والريبة، وحين تحمل بعض معاني الصدق عند استعمالها من قبل شخص أو مجموعة معينة، فإنها في هذه الحال لا تعني أكثر من أن هذا الشخص أو هذه المجموعة يعتقدون بصحة بعض المسائل من غير أن يعني ذلك بالضرورة أن تكون صحيحة بذاتها حقاً.

ومن الواضح أن التعريف الذي قدَّمه التجريبيون الغربيون للإيمان يقف على الضد من معناه الحقيقي. فمفهوم الإيمان مشتق من الأمن. وهو يعني من ثَمَّ أن

(١) رسالة بولس الأولى إلى الكورنثيين ١: ٢٢-٢٣.

(2) Schleiermacher, Friedrich D. *On Religion; Speeches to its Cultural Despisers*, tr. John Oman, New York: Harper and Brothers Publishers, 1958, pp. 94 ff.

الأخبار التي قام عليها هي في الحقيقة صادقة، وأن العقل قد سلَّم بصحتها؛ أي فهِمَها وتقبَّلها. ويحتمل اللسان العربي والإسلامي وصف شخص ما بأنه كذاب أو منافق، ولكن لا يمكن وصف الإيمان بأنه زائف بمعنى أن موضوعه غير موجود أو مختلف عما يدعيه. ولهذا السبب فإن الإيمان واليقين مترادفان.

فالمرء قد ينكر الحقيقة، وقد يتشكك فيها، قبل أن يصل إلى اليقين، أما حينما يوجد اليقين، فإن الحقيقة تصير راسخة ومقنعة، مثلها مثل الدليل الحسي سواءً بسواء. ولنتدبر في هذا الصدد قول الله تعالى: ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿٣﴾ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿٤﴾ كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ ﴿٥﴾ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ﴿٦﴾ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ [التكاثر: ٣-٧]. فعند اليقين تغدو الحقيقة غير قابلة للشك فيها، ويصير الرد الوحيد الممكن على من يواصل الشك فيها هو: هذا شأنك، فابحث بنفسك.

فاليقين هو بلوغ الحقيقة درجة الثبوت على نحوٍ مقنع. والإيمان، من ثَمَّ، "اعتراف" خالص تماماً من أية ظلال لشكوك الاحتمالية والتخمين واللايقين. إنه بتعبير آخر ليس عملاً، ولا قراراً من جانب صاحبه بقبوله أو بوضع ثقته في أمر لم تُعرف صحته، ولا هو رهانٌ من جانب صاحبه على ربط مصيره ببديل أو بآخر. الإيمان هو شيء ما يحدث للإنسان حينما تواجهه حقيقة واقع شيء ما، وتقنعه بصحتها التي لا ريب فيها. وهو من طبيعة مشابهة للاستنتاج الهندسي الذي يسلّم الإنسان، انطلاقاً من مقدماته المنطقية، بصحَّته وحتميته. أو هو كما يصوره القرآن، بمنزلة إبراز لشيء ما كان مشكوكاً في وجوده، ووضعه أمام المشاهدين، ليروه جميعاً ويلمسوه.[1]

(١) الإيمان الإسلامي مغاير تماماً لإيمان باسكال. فالأخير يروِّج لصورة للإيمان تجعله مراهنة يراهن في ظلها الفرد على نتيجة لا يمكن بحكم التعريف معرفتها. ولا يمكن للإنسان، وفق تصور باسكال هذا، أن يكون على قناعة يقينية بوجود الله، ولا بأوامره ولا باليوم بالآخر والحساب. وفي المقابل، قبل الإسلام تحدي البرهنة على يقينية ذلك. ومن هنا استخدم المسلمون الحجج، بكل أنماطها، الموصلة لمثل ذلك اليقين العقلاني. وجاء القرآن الكريم بالحجج المؤدية إلى ذلك، من الخلق والتغيير، ومن تصميم الكون وغايته، ومن الوعي الأخلاقي، وصاغها في أبلغ صيغة وأحسنها.

وبخلاف الإيمان المسيحي، فإن الإيمان الإسلامي هو حقيقة عقلية مقطوع بصحتها، وليس تسليماً بلا تمحيص يعتمد على سذاجته وقابليته للتصديق. فحقائق الإيمان وأخباره في الإسلام ليست أسراراً، ولا ألغازاً غير منطقية لا سبيل إلى معرفتها، بل هي حقائق أو أخبار عقلية ونقدية جرى إخضاعها للشك، وخرج المؤمن من اختبارها وتمحيصها بالتيقُّن من صحتها، ولم تعد بحاجة إلى مزيد من الأدلة على صحتها، فكل من يسلّم بصحتها عاقل، وكل من يصرّ على جحدها أو التشكيك فيها مكابر. ولا يمكن تعميم هذا التصور على الإيمان المسيحي بحكم تعريفه.

أما الإيمان في المنظور الإسلامي فاليقين وصفٌ ضروري له، وهذا هو مقتضى وصف الله تعالى حقيقة الإسلام بقوله: ﴿ وَقُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُ ۚ إِنَّ ٱلْبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقًا ﴾ [الإسراء: ٨١]، وكذا قوله سبحانه: ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ۚ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة: ٢٥٦]. وتتمثل عقلانية الإسلام في احتكامه إلى أقصى ما لدى العقل الإنساني من قدرة نقدية. ولا يخشى الإسلام من الدعاوى المضادة ولا يقبل العمل في الخفاء، ولا يقيم دعواه على مشاعر باطنية، أو على شكوك أو لا يقينٍ جوانيٍّ ما، أو على أمانيّ أو رغبة في أن تكون الحقائق على غير ما هي عليه في الواقع. فدعوى الإسلام عامة وعلنية، تخاطب العقل، وتسعى إلى إقناعه بالحقيقة، وليس إلى قهره بما هو فوق قدرته على الفهم.(١)

(١) قارن عقلانية الإسلام هذه، وإصراره على تقديم براهين واضحة ومحددة، وإعجابه بالمعرفة والحكمة وإثراءه لهما، وحضه على طلب العلم، وعلى اكتشاف سنن الله تعالى في كل المخلوقات؛ في الطبيعة، وفي السماء، وفي النفس البشرية، قارن كل ذلك بوصف بولس للإيمان في المسيحية بقوله في الإصحاح الأول من رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس: "[١٧]لأن المسيح لم يُرسلني لأُعَمِّد، بلْ لأُبَشِّر، لا بحكمةِ كلامٍ لِئلَّا يتعطَّل صليب المسيح. [١٨]فإنَّ كلمة الصليب عند الهالكينَ جهالةٌ، وأمَّا عندنا نحن المُخَلَّصينَ فهي قوَّة الله، [١٩]لأنَّه مكتوبٌ: "سأُبيدُ حكمة الحكماء، وأرفض فهم الفُهَماء". [٢٠]أين الحكيمُ؟ أين الكاتبُ؟ أين مباحثُ هذا الدَّهرِ؟ ألم يُجهِّلِ اللهُ حكمةَ هذا العالَمِ؟ [٢١]لأنَّه إذا كانَ العالَمُ في حكمةِ الله لم يعرفِ اللهَ بالحكمةِ، استحسَنَ اللهُ أن يُخَلِّصَ المؤمنينَ بجهالةِ الكِرازةِ". ونقرأ أيضاً في رسالته إلى أهل فيلبي الإصحاح الرابع: "[٧]وسلامُ اللهِ الذي يفوقُ كلَّ عقل، يحفظ قلوبكمْ وأفكارَكُمْ في المسيحِ يسوعَ".

ثانياً: الإيمان الإسلامي مقولة معرفية:

خلصنا مما سبق إلى أن الإيمان ليس محض مقولةٍ أخلاقية، بل هو في الحقيقة، وفي المقام الأول، مقولة معرفية. إنه، بتعبير آخر، مفهوم مرتبط بالمعرفة وبصحة الأخبار التي يتأسس عليها. ولأنّ طبيعة محتواه الخبريّ مماثلة لطبيعة المبدأ الأول للمنطق والمعرفة، ولما وراء الطبيعة، وللأخلاق والجماليات، فإنّ أثر فعله في المتعرِّض له يشبه النور الذي يضيء له كل شيء.

والإيمان، كما وصفه أبو حامد الغزالي، كشفٌ يضع كل ما عداه من المعطيات والحقائق في الوضع المناسب والمطلوب لفهمها على الوجه الصحيح[1] فالإيمان هو أساس التفسير العقلاني للوجود. وهو المبدأ الأول للعقل، ولا يمكن أن يكون غير منطقي أو لاعقلاني، وإلا كان متناقضاً مع نفسه. فالإيمان هو -بحق- الأول للعقلانية، ومن شأن إنكاره أو معارضته أن ينحرف عن المنطقية والمعقولية، ومن ثَمَّ عن مستوى الإنسانية.

ولباب التوحيد، بوصفه مبدأ معرفياً، هو الإقرار بأن الله تعالى هو الحق، وأنه واحد أحد لا شريك له. ويقتضي هذا الإقرار وجوبَ ردّ أمر البتّ في كل خلاف، وفي كل شك، إليه سبحانه وتعالى، وبأنه لا دعوى تستعصي على التقييم والبت القاطع فيها. فالتوحيد إقرار بأن الحقيقة قابلة لأن تُعرف، وأن بوسع الإنسان أن يصل إليها.

والنزعة الشكّية المنكِرة لهذه الحقيقة هي نقيض التوحيد. ومنبعها هو التقاعس عن متابعة البحث عن الحقيقة إلى منتهاه، والتسليم المتعجِّل بعدم إمكانية معرفة الحقيقة.

---

(١) يقول الغزالي في هذا الصدد، إن الإيمان لا يناقض دليل العقل، ولا ينفيه، بل يؤكده. ويضيف: "بحثت عن دواء لشكّي لم أجده ممكناً إلا بالدليل العقلي. إلا أن أي دليل لا يصمد إلا إذا كان قائماً على العلوم الأولية (ما وراء الطبيعة). وبما أن أسس هذه العلوم غير يقينية، فإن كل ما يبنى عليها غير يقيني بالمثل. ولكن فيما بعد (مع الإيمان، أو بالإيمان) باتت كل الأسس العقلية (للعلم وما وراء الطبيعة) آمنة وصحيحة ومقبولة بالعقل ومعززة تماماً بمرتكزاتها في المعرفة. انظر:

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المنقذ من الضلال**، دمشق: مطبعة الجامعة، ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٦م، ص٦٢-٦٣.

وهذه الشكية، بوصفها مبدأً معرفياً، داعية إلىٰ اليأس، ومبنية علىٰ افتراض مسبق مفاده أن الإنسان يعيش في حلم أبدي لا يمكن في ظله أبداً تمييز الحق من الباطل. وهي غير قابلة للانفصال عن العدمية أو إنكار القيم، ذلك أن إدراك القيم يقتضي التسليم بإمكانية توصُّل الإنسان لحقيقتها. ولا مجال للتثبت من صحة أية دعوىٰ قيمية دون الإجابة عن تساؤلات من قبيل: هل ما يُدَّعىٰ أنه قيمة هو قيمة بحق؟ هل تلك القيمة متحققة أم منتهكة في حالة بعينها؟ وهل تلك الحالة المعينة موصوفة علىٰ ما هي عليه في واقعها الحقيقي؟ وما لم يكن بالإمكان التوصل إلىٰ إجابات يقينية عن تلك الأسئلة، بمعنىٰ: معرفة حقيقتها، فإن معرفة القيمة تنهار. فقيمة القيمة، واستحضارها في موقف بعينه، قد يكونان محلاً للشك شأن أي معطيات أخرىٰ. ومن هنا، فإنه لم يبدأ المرء بافتراض مضاد للشكية؛ أي بافتراض إمكانية التوصل إلىٰ الحقيقة مع وجود تلك الملابسات، فإن العدمية تصير أمراً حتمياً لا مفرّ منه.

ثالثاً: وحدانية الله، ووحدة الحق

الإقرار بوحدانية الله هي إقرار بالحق وبوحدته. فوحدانية الله ووحدة الحقيقة أمران متلازمان، لكونهما وجهين لحقيقة واحدة. ويتضح لنا هذا حينما نأخذ في حسباننا أن الصدق هو خاصية لافتراض التوحيد؛ أي أن الله تعالىٰ واحد لا شريك له. ذلك أنه لو لم تكن الحقيقة واحدة؛ لكان من الممكن أن يكون القول بأن الله واحد صحيحاً، وأن يكون القول بألوهية شيء آخر أو قوة أخرىٰ صحيحاً هو الآخر. ومن هنا، فإن القول بأن الحقيقة واحدة لا يتضمن تأكيد أن الله واحد فحسب، بل يحقق شطري شهادة التوحيد ببعدَي النفي والإثبات المتضمنين فيها: لا إله.. إلا الله.

ويتشكل التوحيد، بوصفه مبدأً منهجياً، من ثلاثة مبادئ معرفية: أولها: رفض كل ما لا يتوافق مع الحقيقة. والثاني: نفي التناقضات الأساسية. والثالث: الانفتاح علىٰ البيِّنات الجديدة، وعلىٰ الأدلة المخالفة.

وينفي المبدأ الأول الزيف والخداع عن الإسلام؛ إذ إنه يُخضِع كل شيء في الدين إلىٰ التمحيص والنقد. فيكفي في منظور الإسلام ثبوت مغايرة موضوعٍ ما للحقيقة الواقعة، أو إخفاقه في التوافق معها، للقول ببطلانه، سواءً كان قانوناً أو مبدأً أخلاقياً شخصياً أو اجتماعياً، أو خبراً يتعلق بالوجود.

ويحمي هذا المبدأ المسلم من القول بالهوىٰ أو الرأي الشخصيّ؛ أي ادّعاء المعرفة بلا دليل ولا تمحيص. ويعلن القرآن أن الادّعاء الذي لا يستند إلىٰ بيّنة وتثبُّت، هو ظن ومعرفة خادعة يأمرنا الله تعالىٰ باجتنابها. يقول الله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجْتَنِبُواْ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌۖ وَلَا تَجَسَّسُواْ وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًاۚ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحجرات: ١٢].

ويمكن تعريف المسلم بأنه: الشخص الذي لا يقول إلا الحق، ولا يمثِّل إلا الحق، حتىٰ لو عرَّضه ذلك للخطر. فالنفاق، وتلبيس الحق بالباطل، ووضع المرء القيمة الأخلاقية في مرتبة أدنىٰ من مصلحته الخاصة، أو من مصلحة عشيرته، أمرٌ بغيض في منظور الإسلام، وجدير بالازدراء.

أما المبدأ الثاني الخاص بنفي التناقض المطلق، فيحمي المرء من التناقض البسيط من جهة، ومن التناقض الظاهري من جهة أخرىٰ.(١) وهذا المبدأ هو جوهر العقلانية. ولا مهرب، من دونه، من الوقوع في النزعة الشكية، ذلك أن مقولة التناقض النهائي، تؤدي إلىٰ وجود نقيضين يستحيل معرفة حقيقة أي منهما. ومن المقطوع به أن التناقض يحدث في تفكير البشر وفي خطابهم. والسؤال المطروح من ثَمَّ هو: هل يمكن تجنب التناقض؟ وهل يمكن تلمُّس مخرج منه حال حدوثه؟ الموقف الإسلامي من هذه المسألة هو تأكيده وجود مخرجٍ من التناقض بمبدأ آخر أو حقيقة أخرىٰ تعلو علىٰ تلك المتناقضات علىٰ نحوٍ يزيل ما بينها من تناقض، ويؤلف بين الاختلافات.

---

(١) لمزيد من التفصيلات في تحليل هذه النقطة، انظر:

- الفاروقي، **جوهر الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، الفصل الثاني، الحاشية الأولىٰ.

ويصدق هذا المنطق ذاته بخصوص ما قد يبدو من تناقض بين العقل والوحي. فالإسلام لا ينفي وجود إمكانية منطقية لحدوث مثل هذا التناقض فحسب، بل يزوِّد البشرية في المبدأ الثاني، الذي نحن بصدد بيانه، بدليلٍ إرشادي لمخرج منه حال حدوثه في الفهم الإنساني. ولا محل هنا لطغيان أيّ من العقل أو الوحي على الآخر في إزالة التناقض المتصوَّر، ذلك أنه لو جعلت الأولوية للوحي، فلن يكون لدينا مبدأ نفرِّق به بين وحيٍ حقيقيّ، ووحي مُدّعىٰ، وستستعصي على الحلّ، في مثل هذه الحال، التناقضات البسيطة، والتباينات، أو أوجه التعارض الظاهرية بين النص الحرفي لأي بيانين أو موقفين يُدَّعىٰ أنهما موحىً بهما. ولن نجد وحياً يرغب في حرمان نفسه من وسيلة يحقق بها انسجامه مع نفسه، وتحقيق التناغم في كامل بنيته.

ومن جهة أخرىٰ، قد يتعارض الوحي مع العقل؛ أي مع نتائج التمحيص العقلي والإدراك المعرفي العقلاني. وفي مثل هذه الحالة، يعلن الإسلام أن التعارض ليس نهائياً، ويوجه الفاحص إلىٰ واحد من ثلاثة خيارات: مراجعة فهمه للوحي، أو مراجعة النتائج العقلية التي توصل إليها، أو القيام بهاتين العمليتين معاً. فالتوحيد، بوصفه مبدأ لوحدة الحق، ينفي اعتبار التعارض نهائياً، ويطالبنا بالتفكر مرة أخرىٰ في المقولات التي تبدو متعارضة، منطلقاً من التسليم بحتمية وجود دليل لم يضعه الفاحص بعدُ في حسبانه، وإذا وضعه في حسبانه سيزول التعارض المتصوَّر.

وبالمثل، يدعو من يتصور وجود تناقض؛ إلىٰ إعادة قراءة الوحي، وليس مراجعة الوحي نفسه، مرَّة أخرىٰ، تحسُّباً لإمكانية أن يكون قد فاته في قراءته السالفة إدراك معنىٰ خفي أو غير ظاهر؛ لو كان قد تنبه إليه لزال ما توهمه من تعارض ظاهري. ومثل هذه الإحالة إلىٰ العقل أو الفهم لا تتعلق من قريب أو بعيد بتحقيق انسجام الوحي ذاته، بل بتحقيق انسجام تفسيرنا أو فهمنا البشري له. فالوحي أسمىٰ من أن يعبث به الإنسان. كل ما في الأمر أن تلك المراجعة تجعل فهمنا للوحي متوافقاً مع البراهين العقلية المتراكمة التي كشف عنها العقل. ومن جهة أخرىٰ، فإن التسليم بأن التعارض

أو التناقض الظاهري نهائي؛ أمر لا يستسيغه إلا ضعاف العقول. وعلامة عقلانية المسلم أنه يصر على وحدة مصدري الحقيقة: الوحي والعقل.

أما المبدأ الثالث للتوحيد من حيث وحدة الحق؛ فهو الانفتاح على الأدلة الجديدة، أو على الأدلة المخالفة، أو عليهما معاً، فهو يحمي المسلم من الليبرالية والتعصب والنزعة المحافظة المفضية إلى الجمود. ويتجه هذا المبدأ بالمسلم صوب التواضع الفكري، ويفرض عليه أن يذيِّل تأكيداته ونفيه بعبارة: الله أعلم، لأنه على قناعة بأن الحقيقة أكبر من أن يحيط بها كاملة على الدوام، فالله تعالى يقول: ﴿وَحَآجَّهُۥ قَوۡمُهُۥۚ قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّي فِي ٱللَّهِ وَقَدۡ هَدَىٰنِۚ وَلَآ أَخَافُ مَا تُشۡرِكُونَ بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّي شَيۡـٔٗاۗ وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيۡءٍ عِلۡمًاۗ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: ٨٠]، ويقول: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ وَمِنَ ٱلۡأَرۡضِ مِثۡلَهُنَّۖ يَتَنَزَّلُ ٱلۡأَمۡرُ بَيۡنَهُنَّ لِتَعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدۡ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عِلۡمَۢا﴾ [الطلاق: ١٢].

والتوحيد، بتأكيده وحدانية الله تعالى المطلقة، يؤكد وحدة مصادر الحقيقة. فالله تعالى هو خالق الطبيعة التي يستقي الإنسان معرفته منها.[1]

وموضوع المعرفة هو الآيات والسنن الربانية المبثوثة في الطبيعة التي هي من صنع الله. ومن بين الشواهد القرآنية على ذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ ٱلشَّمۡسَ ضِيَآءٗ وَٱلۡقَمَرَ نُورٗا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعۡلَمُواْ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلۡحِسَابَۚ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۚ يُفَصِّلُ ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ ٥ إِنَّ فِي ٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَّقُونَ﴾ [يونس: ٥-٦].

والله عليم بتلك الآيات أو السنن الكونية باليقين، لأنه هو خالقها. ومن المؤكد، وبالدرجة ذاتها، أنه هو مصدر الوحي المنزّل. وعِلم الله تعالى عامٌّ ومطلق، وما لدى الإنسان من علم إنما هو من عند الله تعالى: ﴿وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ

---

(١) هذا هو معنى وصف القرآن للكون وللظواهر الطبيعية بأنها مليئة بالآيات؛ أي بالأدلة والمعايير والمؤشرات والعلامات الدالة على الخالق سبحانه وتعالى. وفي كل تلك الشواهد يوجه القرآن الكريم أولي الألباب إلى ما يستدلون به بجلاء على العلاقة بين الخليقة وخالقها الذي تستبطن الظواهر الطبيعية الدليل على وجوده، وعلى تدبيره الدائم للوجود.

خَلِيفَةً قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ بِحَمۡدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ (٣٠) وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمۡ عَلَى ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ (٣١) قَالُواْ سُبۡحَٰنَكَ لَا عِلۡمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمۡتَنَآۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ [البقرة: ٣٠-٣٢]، ﴿ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ (٣) ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ (٤) عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ﴾ [العلق: ٣-٥].[1]

والله تعالىٰ، في المنظور الإسلامي، منزّه عن الخداع والحقد وإضلال الإنسان، كما أنه سبحانه لا يغيِّر حكمه، علىٰ شاكلة ما يفعل البشر حين يصححون معرفتهم أو رغبتهم، أو قرارهم. فالله تعالىٰ مطلق الكمال والقدرة والمعرفة، هو ذو الجلال والإكرام، ليس كمثله شيء وهو السميع العليم، وحاشا لله أن يخطئ. إن الله تعالىٰ منزه عن كل ذلك، وهو كامل واسع العلم لا يخطئ أبداً، وإلا فهو ليس الإله المتعالي بالنسبة للإنسان المسلم.

رابعاً: التسامح

التوحيد اعتراف بأنه لا إله إلا الله. ومعنىٰ ذلك، كما تبين لنا من قبل، أن الله تعالىٰ هو المصدر الأسمىٰ للخير كله، وللقيم كلها. ومن مقتضىٰ الإقرار بذلك؛ الإيمان بأن الله تعالىٰ هو الخير الأسمىٰ الذي يستمد منه كلُّ خيرٍ صفته. فهو سبحانه الذي يعطي الخير خيريته، والقيمة قيمتها، ومن غير الممكن أن يكتنف الشك خيريَّة مصدر الخير الأسمىٰ. وعلىٰ الإنسان أن يعي علىٰ الدوام أن كل ما يقدِّره الله تعالىٰ، إنما يقدره لغاية خيِّرة، ناصيتها بيده وإليها منتهاها. والقول بخلاف ذلك نفي للتوحيد وإنكارٌ له.

وهذا هو السبب في تحريم القرآن القاطع علىٰ المسلمين أن يسيئوا الظن بالله تعالىٰ. فلنقرأ من سورة الفتح: ﴿وَيُعَذِّبَ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ وَٱلۡمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلۡمُشۡرِكِينَ وَٱلۡمُشۡرِكَٰتِ ٱلظَّآنِّينَ بِٱللَّهِ ظَنَّ ٱلسَّوۡءِۚ عَلَيۡهِمۡ دَآئِرَةُ ٱلسَّوۡءِۖ وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡ وَلَعَنَهُمۡ وَأَعَدَّ لَهُمۡ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرٗا﴾ [الفتح: ٦].

(١) وانظر أيضاً: البقرة: ١٥١، النساء: ٣٢، الأنعام: ٨٠.

وأدان القرآن من يفعل ذلك رجماً بالغيب، فالله تعالىٰ لم يخلق البشرية ليعذبها، ولا ليضلها، وهو سبحانه لم يُنعم علينا بملكات المعرفة، وبالغرائز والشهوات، لنضل عن سواء السبيل.

فما نعرفه بحواسنا صحيح، ما لم تكن حواسنا غير سوية أو معيبة بجلاء. وما يبدو متناغماً ومنطقياً في الحس العام يعدّ صحيحاً، ما لم يقم الدليل علىٰ خلافه. وبالمثل، فإن ما نريده بغرائزنا وشهواتنا هو خير بالأساس، ما لم يحرِّمه الله علينا صراحة. ويرشدنا التوحيد إلىٰ التفاؤل علىٰ الصعيدين: المعرفي والأخلاقي، وهذا هو ما نسميه أيضاً: التسامح.

ويراد بالتفاؤل، بوصفه مبدأً معرفياً، قبول الواقع إلىٰ أن يقوم الدليل علىٰ زيفه. أما المراد به، بوصفه مبدأً أخلاقياً، فهو: قبول المرغوب فيه إلىٰ أن يقوم الدليل علىٰ انتفاء تلك الصفة عنه.[1] ويسمىٰ المبدأ الأول: مبدأ السِّعة، ويسمىٰ الثاني: مبدأ اليسر. وكلا هذين المبدأين يحمي المسلم من الانغلاق الذاتي في التعامل مع الوجود، ومن نزعة المحافظة المهلكة، ويحثه علىٰ الشهود والاستجابة لمتطلبات الحياة وللخبرة الجديدة، ويشجعه علىٰ معالجة المعطيات الجديدة بعقل ممحِّص، وعلىٰ المبادرة البنَّاءة. ومن ثم فإن هذين المبدأين يثريان خبرة الإنسان وحياته، ويمكِّنانه من الدفع بثقافته وحضارته، قُدماً علىٰ الدوام.

أما عن مفهوم التسامح، بوصفه مبدأً منهجياً متضمَّناً في جوهر التوحيد، فيعني أن الله تعالىٰ لم يدع أمة من الأمم إلا وبعث فيها رسولاً من أنفسهم، ليعلمهم أنه لا إله إلا الله، ويدعوهم إلىٰ عبادته وتوقيره: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ [النحل: ٣٦].

(١) استلهم الفقهاء المسلمون من هذا المبدأ قاعدة تشريعية مفادها: "الأصل في الأشياء الإباحة، ما لم يرد نصٌّ علىٰ خلاف ذلك".

ويعني التسامح في هذا المضمار، اليقين بأن الله تعالىٰ قد وهب البشر جميعاً فطرة سليمة تمكِّنهم من معرفة الدين الحق، وإدراك المشيئة الإلهية والتعاليم الربانية. وهو أيضاً إقرار بأن مردَّ تعدد الأديان هو حركة التاريخ بكل عوامله المؤثرة، وأحواله المكانية والزمانية المختلفة، وبكل ما فيه من تحيزات وعواطف ومصالح مكتسبة. ووراء هذا التنوع الديني يقف الدين الحنيف الممثل لفطرة الله تعالىٰ التي فطر الناس عليها، والتي عليها يولد كل مولود، قبل أن يؤدي به التثاقف إلىٰ اتباع دين أو آخر. وفي ذلك المقام نقرأ قول النبي ﷺ: "وجَّهتُ وجهيَ للَّذي فطر السماوات والأرضَ علىٰ ملَّةِ إبراهيمَ حنيفاً."(١)

ويتطلب التسامح من المسلم دراسة تاريخ الأديان ابتغاء تحقيق هدفين، أولهما: اكتشاف ما فيها من حنيفية الفطرة الأصلية التي أرسل الله تعالىٰ رسله في كل زمان ومكان لبيانها للناس. يقول تعالىٰ: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الروم: ٣٠]. والثانية: تأكيد الدين الحنيف وجذب الناس إليه بأصح الحجج وأنسبها. يقول تعالىٰ: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴾ [النحل: ١٢٥].

وفي منظور الدين، يأتي مبدأ التسامح في موقع الصدارة بلا منازع، من حيث أهميته وأولويته في العلاقات الإنسانية، ليقوم بتحويل المواجهة والإدانة المتبادلة بين الأديان إلىٰ بحث علمي رصين في نشأتها وتطورها، بهدف تمييز الوحي المنزل من عند الله فيها، مما لحق بها من إضافات تاريخية.

---

(١) رواه جابر بن عبد الله. انظر:

- التبريزي، محمد بن عبد الله الخطيب. **مشكاة المصابيح**، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، بيروت: المكتب الإسلامي، ط٣، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ج١، ص٣٢٨.

وعلىٰ صعيد البعد الأخلاقي للتسامح، الذي هو مجاله الثاني البالغ الأهمية، يحصِّن اليسرُ المسلمَ ضد التوجهات المنكرة للحياة كافة، ويكفل له الحدّ الأدنىٰ من التفاؤل المطلوب للاحتفاظ بحاسة الاتساق والصحة والتوازن، مهما صادف من محن ومصائب في واقع الحياة الإنسانية علىٰ الأرض: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٥ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٦﴾ [الشرح: ٥-٦]، ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]. وأمرنا تعالىٰ أن ندقق في كل دعوىٰ ونتثبت قبل أن نحكم فيها: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوْمًۢا بِجَهَٰلَةٍ فَتُصْبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَٰدِمِينَ﴾ [الحجرات: ٦].

ولذلك لم يحكم الأصوليون بتحريم أو تحليل أي طلب أو رغبة قبل التثبت من الدليل الإلهي.

الفصل الخامس:

التوحيد: مبدأ الغيب

ينظر المنظِّر الهندوسي لنشأة الكون إلىٰ الطبيعة علىٰ أنها حدث مشؤوم وقع لبراهمن المطلق، فالخليقة (أي كل مخلوق فرد) هو تشيؤ لكماله المطلق.[1] وعملية التشيؤ هذه، في منظور علم نشأة الكون الهندوسي، حدث سلبي المضامين، لكونها تمثِّل انتقاصاً من كمال المطلق. ومن هنا يرىٰ الهندوسي كل شيء في الطبيعة خارجاً عن الحالة السوية، بصفته سجين هيئته المخلوقة، ويتشوق للتحرر منها والعودة إلىٰ أصله في (براهمن) كذات مطلقة. وهو خاضع، في فترة بقائه مخلوقاً في هذا العالم، لقانون الكارما الذي من خلاله يترقَّىٰ، أو يتردَّىٰ، وفقاً لمدىٰ اعترافه بمبدأ النشأة الكونية الأول المذكور، والتزامه به، باعتبار وجوده محضَ حدثٍ مؤسف وقع للمطلق.

أما علم نشأة الكون المسيحي فيرىٰ أن الطبيعة من خلق الله تعالىٰ، وأنها كانت كاملة في أول أمرها، ولكنها فسدت بالخطيئة، وصارت شريرة. جاء في رسالة بولس الرسول إلىٰ أهل رومية: "مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَأَنَّما بإنْسَانٍ وَاحِدٍ دَخَلَتِ الخَطِيَّةُ إِلَىٰ العَالَمِ وَبِالخَطِيَّةِ المُوْتُ، وَهَكَذا اجْتازَ المَوْتُ إِلَىٰ جَميعِ النَّاسِ، إِذْ أَخْطَأَ الجْمِيعُ. فَإِنَّهُ حَتَّىٰ

(١) الخَلق، أو كما يحلو للمفكرين الهندوس أن يسمّوه "عالم تجليّ براهمن المطلق"، ليس حقيقياً في التحليل الأخير، وهو من ثَمَّ يمثل تدنياً للمطلق، وابتعاداً له عن الكمال المتعالي، ويشكل من ثم انحرافاً غير ميمون. ويؤكد عدد من الأدبيات الهندوسية ذلك. وتبلورت تلك الفكرة بمزيد من التفصيل في الفكر الهندوسي الوسيط، علىٰ يد سانكرا ورامنوجا، بتصوير هذا العالم علىٰ أنه يمثل جسد الإله. ولهذا الجسد وجود مستقل فيما يتعلق بالروح. وفي العصر الحديث جرىٰ التعبير عن هذه الفكرة، ولكن بدرجة أعلىٰ من الحذر، علىٰ لسان عدد من المفكرين. انظر تفصيلات هذه الفكرة في الفكر الهندوسي القديم:

- *Svetasvatara*, iv, pp. 9 - 10.

وانظر نموذجاً للفكر الهندوسي الوسيط، في:

- *Brhadaranyaka Upanisad*. 3. 7. 3.
- Radhakrishnan, S. *Indian Philosophy*, London: Allen and Unwin, 1951,vol.1, pp. 38-39, 197.
- Hiriyanna, M. *Outlines of Indian Philosophy*, London, Allen and Unwin, 1961, pp. 63 - 65.

النَّامُوسِ كَانَتِ الْخَطِيَّةُ فِي الْعَالَمِ. عَلَىٰ أَنَّ الْخَطِيَّةَ لَا تُحْسَبُ إِنْ لَمْ يَكُنْ نَامُوسٌ."[1]

وشر الخليقة، الوجودي الأساسي المستشري، هو السبب في عملية الخلاص الإلهي بتجسده هو ذاته في يسوع وصلبه وموته. وبعد عملية الخلاص هذه؛ ترىٰ المسيحية، نظرياً، عدم القطع بعودة الكمال إلىٰ الطبيعة. أما من الوجهة العملية، فإن العقل المسيحي ظل ينظر إلىٰ الخليقة علىٰ أنها ساقطة في الخطيئة، وإلىٰ الطبيعة علىٰ أنها شريرة. وانتقلت العداوة البالغة للمادة التي اتسمت بها الغنوصية إلىٰ المسيحية، وفاقمت من مقتها وعدائها للطبيعة والحياة الدنيا بوصفهما، بكل مستوياتهما، الشغلَ الشاغل للرومان الذين هم الأعداء الأُوَّل للمسيحية.

وعدّت المسيحية الطبيعة بكل إمكاناتها المادية ونزعاتها، مملكةً للشيطان، ومن شأن الركون إليها علىٰ المستوىٰ المادي، أن يبعد الواقع فيه عن العالم الآخر إلىٰ عالم الجسد والخطيئة والطبيعة. أمّا علىٰ الصعيد الواقعي، فهي تغري بالوقوع في السياسة، والرغبة في السلطة وفي تأكيد الذات، والنهج القيصري. ولا طائل، وفق التعريف المسيحي، من محاولة تنظيم حركة التاريخ باتجاه تغيير كنه الطبيعة.

فلنطالع شواهد علىٰ ذلك مما جاء في إنجيل متىٰ: "لذلك أقول لكم لَا تَهْتَمُّوا لِحَياتِكُمْ بِمَا تأْكُلَونَ وَبِما تَشْرَبونَ، وَلَا لأَجْسادِكُمْ بِما تَلبسونَ. أَلَيْسَتِ الحَياةُ أَفْضَلَ مِنَ الطَّعامِ، والجَسَدُ أَفْضَلَ مِنَ اللِّباسِ. انظُروا إِلَىٰ طُيُورِ السَّمَاءِ: إِنَّهَا لَا تَزْرَعُ وَلَا تَحْصُدُ وَلَا تَجْمَعُ إِلَىٰ مَخَازِنَ، وَأَبُوكُمُ السَّمَاوِيُّ يَقُوتُهَا. أَلَسْتُمْ أَنْتُمْ بِالْحَرِيِّ أَفْضَلَ مِنْهَا؟."[2] فعلىٰ مدىٰ ألف سنة أو يزيد قدَّم الفكر المسيحي الطبيعة علىٰ أنها النقيض للنعمة الإلهية، ونظر إليهما علىٰ أنهما ضدان لا يجتمعان، السعيُ إلىٰ أحدهما يعني بالضرورة تعدياً علىٰ الآخر...

(١) رسالة بولس الرسول إلىٰ أهل رومية: ٥: ١٢-١٤.

(٢) إنجيل متىٰ: ٦: ٢٥-٢٧.

وانفتح المسيحيون على الحياة، وعلى النظر إليها بإيجابية، متأثرين بالفكر الإسلامي أولاً، ثم بحركة النهضة والتنوير، والفلسفة الكلاسيكية لاحقاً. إلا أن ذلك لم يستأصل تنكر العقل المسيحي للعالم الدنيوي وإدانته له، بل ساهم فحسب في توقفه عن الخوض في تلك المسألة. ثم غلبت النزعةُ الطبيعية على العقل المسيحي فيما يتعلق بموقفه من الطبيعة والعالم، بل هيمنت عليه أحياناً، في العصر الحديث، مع انتصار الحركة الرومانسية والعلمانية بعد الثورة الفرنسية.

أما في الإسلام، فإن الطبيعة من خلق الله تعالى وهي هبة منه. وهي بوصفها مخلوقة فإنها ذات غاية، وكاملة، ومنظمة. وهي، بصفتها هبة إلهية، نعمة وخير خالصٌ بريءٌ موضوعٌ لخدمة الإنسان؛ والهدف منه هو تمكين الإنسان من فعل الخيرات، وتحقيق السعادة والفلاح. وتتلخص الرؤية الإسلامية للطبيعة في كونها تتصف بصفات ثلاث: نظام، وهدفية، وخيرية.

أولاً: الكون المحكم

إنّ من مقتضى شهادة أن لا إله إلا الله؛ الإقرار بأن الله وحده لا شريك له هو الخالق الذي أعطى كل شيء خلقه، وإليه تنتهي أسباب كل ما يحدث في الكون، وإليه مصير كل ما هو كائن، وأنه سبحانه وتعالى هو الأول والآخر.

ويعني اعتناق مثل هذه الشهادة بحرية واقتناع، وبفهم واعٍ لمضمونها، إدراكَ أنَّ كل ما يحيط بنا من أشياء أو أحداث، وكل ما يحدث في المجالات الطبيعية والاجتماعية والنفسية، هو من صنع الله تعالى، وهو نتاج للسنن التي بثها في الكون، ولقدرته وتصريفه لأمره بلا معقب عليه، وتحقيق لغايةٍ ما يريدها الله تعالى. ولا يعني ذلك، أن الله تعالى هو مسبب كل شيء على نحو مباشر ومتعلق بذاته العليَّة، وإنما يعني أن كل ما يفعله غيره، وكل الأسباب المخلوقة في الوجود، لا تفعل فعلها في نهاية المطاف إلا بتصريفه ووفق إرادته.

ولا يعني ذلك، من جهة أخرى، أنه سبحانه مسؤول عن أفعالنا، بل نحن المسؤولون عنها. وعلينا أن نؤمن بأن ثقل أعمالنا أو خفتها، في الميزان الأخلاقي، داخل في نطاق مسؤوليتنا الفردية وحدنا. إلا أن قوة الإيجاد، التي بها يكون الشيء أو لا يكون، تظل ملكاً لله تعالى ومحل تصريفه بلا شريك له. فالبشر ليسوا خالقين، وهم لا يملكون موتاً ولا حياة، وإن كانوا بمثابة أسباب للإماتة أو الإحياء.

وفور أن يدرك المرء مفهوم تلك الشهادة، فإن مثل هذا الإدراك يصير طبيعة ثانية للإنسان، ملازمة له في سعيه كله، بحيث يعيش حياته بكل أبعادها في ظلها. وحينما يقر الإنسان بقدرة الله تعالى وإرادته في كل شيء، وفي كل حدث، فإنه ينقاد للأمر الإلهي، وينقب عن آيات الله وسننه في الكون. ومقتضى مراعاة ذلك في التعامل مع الطبيعة هو السعي للتمكُّن في العلم الطبيعي. يقول تعالى: ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَفِيٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢٠-٢١]، ويقول: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَۚ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلْحَقِّۚ يُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٥﴾ إِنَّ فِى ٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ﴾ [يونس: ٥-٦].

إنما فطر الله الطبيعة عليه ليس إلا السنن التي وضعها الله فيها والتي لا تتبدل ولا تتغير: ﴿سُنَّةَ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَاۖ وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٧]، ويقول: ﴿مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِىِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥۖ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ [الأحزاب: ٣٨].[١]

ومن جهة أخرى، فإن البحث في سنن الله تعالى في النفس وفي المجتمع يستدعي إعادة تأسيس العلوم الإنسانية والاجتماعية.[٢] وإذا كان الوجود كله هو في حقيقة أمره تجلياً للسنن التي هي من أمر الله تعالى، والممثلة لإرادته التي فطر الموجودات الطبيعية

---

(١) وانظر أيضاً: الأحزاب: ٦٢، غافر: ٨٥، الروم: ٣٠، فاطر: ٤٣.

(٢) انظر في تفصيل ذلك الفصل الأول من:

- Al Faruqi, Isma'il Raji and Naseef, A. O. *Social and Natural Sciences*, London: Hodder and Stoughton, 1981.

عليها، فإن الكون يُعدُّ في نظر المسلم مسرحاً حياً، كل حركة فيه وعليه إنما هي من صنع الله وبإرادته. والمسرح نفسه وما عليه قابل للتفسير بتلك السنن، ومن منطلقها.

فمعنى توحيد الله تعالى هو الإقرار بأنه وحده لا شريك له، وهو العلة الأولى لكل ما في الوجود. وقدرة الله ليست بمنأى عما يجري في الكون، وعليّته أو سببيته ليست متوارية على نحوٍ يحيله إلى إله فرغ من الخلق وترك الكون يعمل بذاته دون تدخل منه. وكان الذهول عن ذلك هو الخطأ الذي وقع فيه الفلاسفة الذين زعموا انتقال علاقة السببية من الخالق إلى الخليقة، ونظروا إلى الكون على أنه صار شبيهاً بالساعة، لا تحتاج بعد صنعها إلى تدخل صانعها، لتعمل وتؤدي دورها.

ولقد فنَّد المتكلمون، ونحن معهم، رؤية الفلاسفة تلك. فإلهنا إله حي فعال لما يريد، فعله وتصريفه كائن على الدوام في كل ما يحدث في الوجود. وإن كان كل شيء يحدث وفق علاقة سببية موافقة لطبيعته التي خلقه الله عليها، فربنا موجود في كل زمان ومكان، وبيده تصريف كل شيء، وهو وحده العلّة النهائية لكل ما يحدث، والسبب النهائي لكل موجود.

ولنتأمل في هذا السياق قول الله تعالى: ﴿أَمَّن جَعَلَ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَٰلَهَآ أَنْهَٰرًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَٰسِىَ وَجَعَلَ بَيْنَ ٱلْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [النمل: ٦١]، وفي قوله سبحانه: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ ۖ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [غافر: ٦٤]. ولنتدبر أيضاً قوله تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا۟ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِى بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ ۗ وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ ۚ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٧٨].

ويعني التوحيد بالضرورة، في ضوء ما سلف، نفي وجود أيّة قوة فاعلة أخرى مع الله تعالى، وهو الذي فطر الكون على سنن أبدية لا تغيير لها ولا تبديل. ويرقى ذلك إلى مرتبة الإقرار بأن كل مبادرة، من جانب أيّة قوة طبيعية؛ محكومة في نهاية المطاف بقدرة الله

تعالىٰ وتصريفه. وبذا تنتفي أوهام السحر والشعوذة والأرواح الشريرة، وأية تصورات مشعوذة تدّعي تحكُّم أي مخلوق في شؤون الطبيعة. فبالتوحيد تتم المفاصلة بين الطبيعة، والآلهة والأرواح المزعومة الخاصة بالأديان البدائية، وخرافات السذَّج والجهلة.

وقد أفاض الإمام محمد بن عبد الوهاب في كتابه "التوحيد الذي هو حق الله علىٰ العبيد" في بيان أن كل خرافة، وكل عمل من أعمال السحر أو الشعوذة، يوقع فاعله، والمتعاطي معه المصدِّق له، في الشرك؛ أي في انتهاك حمىٰ التوحيد.

فقد أتاح التوحيد، القائم علىٰ عبودية كل ما في الوجود لله رب العالمين، للعقل المختلق للأساطير الدينية والأسير لها، فرصة للنضج والتحرّر، ولتجاوز وضعيته تلك. كما أتاح الفرصة للعلوم الطبيعية والحضارية لأن تتطور في كنف رؤية دينية كونية تنفي أي ربط للمقدس بالطبيعة جملة وتفصيلاً. وبذا يحقق التوحيد للعلوم الطبيعية، بالضرورة، أهم شرط تحتاجه وتتطلع إليه، ولا تستطيع أن تتطور من دونه، ألا وهو التسليم بالطابع "الدنيوي" أو "العلماني" للطبيعة.

ولم يُقصد بمفهومَي "علمانية" أو "دنيوية" الطبيعة، في تاريخ العلم، أكثر من تخليصها من كثير من الخزعبلات ومن الأشباح والأرواح التي فسر بها المؤمنون بالخرافة والمتاجرون بالكهانة أحداثاً طبيعية بالزور والبهتان. فالعلم لا يحتاج لنفي فعل الله في الطبيعة، بل لتخليصها من أساطير الأرواح والأشباح الفاعلة فيها علىٰ نحو مزعوم وتعسفي ولا يمكن التنبؤ به. وعلىٰ النقيض من ذلك، فإن فعل الله في الكون ليس اعتباطياً، بل يخضع لسنن لا تتبدل ولا تتغير. فالله تعالىٰ يقول: ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلْأَوَّلِينَ ۚ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فاطر: ٤٣].

والله تعالىٰ ليس عدواً للطبيعة، بل إن سننه في الكون هي الشرط الضروري للعلم الطبيعي، ذلك أن العالم إذا لم يقم علمه علىٰ افتراض أن الأسباب نفسها تفضي إلىٰ النتائج نفسها علىٰ الدوام -وهذا هو مقتضىٰ ثبات وديمومة السنن الإلهية الكونية- فإن العلم يعجز عن تأدية وظيفته.

فالتوحيد يجمع كل خيوط علاقة السببية ويُرجعها جميعاً إلىٰ الله تعالىٰ، وليس إلىٰ قوىٰ خفية. وهو بصنيعه هذا يجعل قوة السببية الفاعلة في كل حدث وفي كل شيء منظمة، وخاضعة لسلسلة مستمرة من الحلقات المترابطة سببياً، ومن ثمّ تجريبياً. ولأن هذه الحلقات المرتبطة سببياً تنتهي عند الله تعالىٰ، ويظل أمره بيده، فإن ذلك يتطلب عدم وجود قوة خارجة تتدخل في تصريف قوة السببية أو الفاعلية المودعة فيه. ويفترض ذلك بدوره أن تكون العلاقات بين أجزائه سببية، وتقبل الفحص والإثبات تجريبياً.

ومعنىٰ كون قوانين الطبيعة سنناً إلهية لا تتبدل ولا تتغير؛ أن الله تعالىٰ يحرك خيوط السببية من خلال سُننٍ مقرّرة. فالمعلول لا ينتج إلا عن وجود علاقة سببية ثابتة بين السبب والمسبَّب. وثبات العلاقة بين العلة والمعلول هو، بالضبط، الذي يجعل الفحص والاكتشاف، ومن ثم العلم، ممكناً.

فالعلم لا يعدو كونه بحثاً عن مثل تلك السببية المتكررة في الطبيعة؛ لأن علاقات السببية المشكلة لخيط سببيٍ ما، تتكرر في خيوط السببية الأخرىٰ المناظرة له. والبرهنة علىٰ وجود مثل تلك العلاقة مناظر لاكتشاف قوانين الطبيعة، وهو الشرط المسبق لإخضاع قوىٰ السببية في الطبيعة للضبط والاستعمال الهندسي. وهو بالتبعية الشرط الضروري لانتفاع الإنسان بها. وهو، من ثَمَّ، الفرضية المسبقة لكل ما يبدعه الإنسان من تقنيات.

ولقد جحد العلماء الغربيون المحدثون وجود الله، وفصلوا بينه وبين الطبيعة، كما لو كان ذلك ممكناً. ومرد فعلتهم تلك هو كراهتهم للكنيسة المسيحية، وما ادعته لنفسها -بلا أي وجه استحقاق- من سلطة علىٰ المعرفة كلها، بما فيها معرفة الطبيعة. ولم تستطع العلوم الطبيعية أن تزدهر في الغرب، إلا بعد أن أقدم العلماء علىٰ تلك الخطوة.

فعلىٰ مدىٰ ألف سنة، لم ينتج المسيحيون علماً طبيعياً بسبب هيمنة الكنيسة هذه. وصادرت الكنيسة أية إمكانية لتحريك الروح العلمية، نتيجة نهجها "الموهم بالصحّة"،

ولاهوتها التجسيدي، وتعاليمها التسلطية التي خاضت بلا سند، ومن منطلق تحكمي، في قضايا العلم الطبيعي. وعضدت الأسطورة والخرافة سلطة الكنيسة، ونظرت الكنيسة إلىٰ إزالة الأسطورة والخرافة علىٰ أنه تهديد لسلطتها. وسعت الكنيسة إلىٰ حراسة أساس وجودها ذاته، بالتخلص من العلماء. ومع ذلك، فإن العلماء كسبوا معركتهم بالتدريج، وانهزمت الكنيسة.

وتمثّل نجاح العلماء بمعركتهم في إرساء العلمنة؛ أي إلغاء هيمنة الكنيسة علىٰ العلم الطبيعي. وكان إنجازهم في هذا الصدد مشروعاً بالغ الأهمية. بيد أن ما كان العلم الطبيعي بحاجة إليه ليؤدي دوره ويتطور، لا يقتصر علىٰ تحرير الطبيعة من الأرواح والأشباح ومجسدات القوىٰ الخفية، والأرواح الإلهية الأسطورية، العناصر السحرية المزعومة كافة.

فالعلم يحتاج، فيما وراء علمنة الطبيعة بهذا المعنىٰ، إلىٰ افتراض أن الطبيعة تعمل وفق سنن نمطية، وتمثل نظاماً محكماً. وهذا مطلب أساسي علىٰ نحوٍ مطلق بالنسبة للعلم، والعلم مستحيل من دونه؛ أي إذا ما افترضنا طبيعة ذات سلوك تحكمي غريب الأطوار يعتمد علىٰ الصدفة. ويقوم صرح العلم علىٰ افتراض أنه في كل مرة يتوفر فيها سبب ما فإن الأثر المترتب عليه لا بدّ أن يتحقق. ومفاد ما اكتشفه العلماء علىٰ أنه قانون طبيعي صحيح؛ هو أنه، علىٰ افتراض توفر ذات الأسباب، تحدث ذات النتائج حتماً مرة أخرىٰ.

والسؤال هو: ما مصدر حُجِّية هذا الافتراض؟ زعم بعض العلماء الغربيين، لا سيما من عاش منهم في القرن التاسع عشر، أن النسيج النمطي للطبيعة يمكن استقراؤه من الطبيعة ذاتها بالملاحظة التجريبية. ومن قبلهم بألف سنة؛ قال الفلاسفة المسلمون الرأي نفسه. وفند الغزالي رأي الفريقين بحجج فلسفية دقيقة مناظِرة.[1]

(1) Al Ghazali, Abu Hamid. *Tahafut al Falasifah*, tr.Sabih Ahmad Kamali, Lahore, The Pakistan Philosophical Congress, 1958, pp. 186 ff.

وفي معرض نقضه لدعواهم، قال الغزالي بحق، إن بوسع المرء أن يستنتج مع العلماء، من معطيات الطبيعة القابلة للملاحظة، أن (س) تبع (ص)، أو أن (ص) تبع (س) مرات كثيرة في تجارب أو عمليات ملاحظة سابقة. إلا أن القول بأن (س) تبع (ص) يختلف كثيراً عن القول بأن (س) هو الذي أحدث (ص) أو تسبب فيه، أو أن (س) سيتبع (ص) على الدوام، لكونه نتيجة حتمية له. ومع ذلك، فإن مثل تلك الرابطة السببية، وإمكانية التنبؤ الضروري أو القابلية للتنبؤ بها، هي بالضبط ما يحتاجه العلم، وما يفترض العالم وجوده بين "الأسباب"، و "النتائج" المفترض ترتبها عليها.

وفضح فلاسفة العلم في القرن العشرين هذا الحكم المتسرّع الذي حكم به العلماء. وتأسيساً على ذلك بات العلماء أكثر تواضعاً، وعاد كثيرون منهم إلى الدين وإلى الإيمان بالله، بعد أن عصفت نسبية أينشتاين، ومبدأ انتفاء الحتمية الذي توصل إليه هايزبرج، بإيمانهم بنظام الطبيعة.

ويعود الفضل إلى الفلسفة في المقام الأول في إثارة الشك في تلك القفزة الاستقرائية. ووصف الشكوكي جورج سانتيانا ثقة العلماء في النظام الكوني بأنه جزء من "الإيمان الحيواني". ويعود احتقاره الواضح لتلك الثقة إلى حقيقة افتقار السببية إلى أي أساس في الواقع التجريبي.

وهكذا كرر سانتيانا الانتقاد ذاته الذي وجهه الغزالي من قبله للفلاسفة والعلماء في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، مع اختلاف طفيف. واقتبس سانتيانا تعبير "الإيمان الحيواني" من مثال ضربه بافلوف، وملّته الآذان من كثرة الاستشهاد به، فحواه أن كلباً اعتاد أن يجد الطعام كلما سمع صوت جرس، فاعتقد أن الجرس هو سبب وجود الطعام.(١)

---

(1) Santayana, George. *Skepticism and Animal Faith*, New York: Scribner's, 1977.

ونرىٰ، نحن المسلمين، أن مسبب هذا النظام الكوني هو الله تعالىٰ. فالكون صار كوناً وليس فوضىٰ، نتيجة بث الله تعالىٰ سننه الإلهية فيه، وهي سنن قابلة للمعرفة بها؛ أي يمكن اكتشافها بالملاحظة والنظر العقلي، بوصفها ملكات زود الله بني الإنسان بها، لتمكينهم من إثبات قدرتهم علىٰ تحقيق الإرادة الإلهية بأفعالهم تلك بأنفسهم. فالإسلام ليس عقبة في سبيل العلم، بل إنه، هو عامة والتوحيد خاصة، شرط العلم.

فالمسلم يؤمن، علىٰ نحوٍ يقيني قاطع، أن الله تعالىٰ هو السبب النهائي، وهو الفاعل الوحيد، الذي بنعمته وُجِدَ كل موجود، ويحدث كل ما يحدث في الوجود. ومن هنا فإن الطبيعة في منظور التوحيد صالحة وقابلة للملاحظة والتحليل العلمي، وما يسمىٰ "القفزة الاستقرائية" لا يرىٰ فيها العالِم المسلم، قفزة علىٰ الإطلاق، بقدر ما يرىٰ فيها خطوة أخرىٰ في قياس منطقي مقدمته الكبرىٰ هي: لا إله إلا الله.

ثانياً: الكون الغائيّ

لا يقتصر نظام الطبيعة علىٰ النظام المادي للعلل والمعلولات، وهو النظام الذي يجلّيه المكان والزمان وما شاكل ذلك من مقولات نظرية يمكن لنا فهمها. فالطبيعة عالم له غاياته، فلكل شيء فيها غاية يسهم بتحقيقها في إثراء الكل وتحصيل توازنه. وكل شيء في الوجود، من أصغر حصاة جامدة في الوادي، ومن أصغر الأحياء المائية العالقة علىٰ سطح مياه المحيطات، ومن السوطيات الميكروبية الكائنة في أحشاء صرصور، إلىٰ المجرات وشموسها، إلىٰ أشجار الصنوبر العملاقة والحيتان والفيلة؛ وبالجملة كل مخلوق بأصل نشأته، ونموه، وحياته ومماته، يحقق غاية خلقه الله ليحققها، وهي غاية ضرورية لبقية المخلوقات.

وعلاقة الاعتماد المتبادل تجمع بين المخلوقات كافة، والخليقة تتقدم وتتطور بسبب هذا الانسجام الكامل بين كل مقومات الوجود: ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴾ [الحجر: ٢١].

وهذا هو مقتضىٰ التوازن البيئي الذي بات الإنسان المعاصر علىٰ وعي به نتيجة الخطر الداهم الناجم عن التلوث الذي أصاب البيئة في هذا العصر. أما المسلم فكان علىٰ وعي بهذا المفهوم منذ قرون عدّة، وكان ينظر إلىٰ نفسه علىٰ أنه في صميم هذا التوازن، بوصفه جزءاً منه، شأنه شأن أي مخلوق آخر.

وتؤشر حقيقة أن كل عنصر في الخليقة يغذِّي عنصراً آخر، ويتغذىٰ هو علىٰ عنصر ثالث، خلال وجود سلسلة من الغايات المترابطة بالتأكيد، ربما تصل غاية وضوحها بين الكائنات العليا. فمن الصعب جداً ملاحظة تلك العلاقة وإثباتها وتصورها بكل أبعادها فيما يتعلق بالكائنات الدقيقة في عوالم الطحالب والميكروبات والأنزيمات التي لا ترىٰ بالعين المجردة. إلا أن تلك السلسلة المترابطة من الغايات موجودة في تلك العوالم بالدرجة ذاتها في حقيقة الأمر.

وثمة مستوىً ثالث أصعب في اكتشافه من سابقيه، يتعلق بكون أنظمة التغذية في الحياة النباتية والحيوانية تشكل سلاسل اعتماد متبادل في صميم أنشطة كل المخلوقات وفي الأنشطة الأخرىٰ، سواءً كانت مرتبطة بنشاط التغذية أم غير مرتبطة به، وكذلك في الأفعال وردود الأفعال المتبادلة بين العناصر، سواءً علىٰ الأرض، أو في المياه، أو في الجو، أو بين الأجرام السماوية. ولا تزال معرفتنا بتعقيدات بيئة الطبيعة بالغة السذاجة، فما كشفت عنه العلوم الطبيعية منها يكفي لتخيل بنية النظام ككل.

ويضعنا الكون، بوصفه نظاماً له غاية، أمام مشهد مهيب. فحجم الكون وشموله علىٰ المستوىٰ الكلي، ودقائق تفصيلاته علىٰ المستوىٰ الجزئي، والطابع الكامل والبالغ التعقيد لآليات التوازن فيه، تأسر الألباب وتحيِّر العقول. ويقرُّ العقل بتواضعه أمامها؛ تواضع الحب والإعجاب والتقدير والوعي بقيمتها. ولنتأمل في قول الله تعالىٰ: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء: ٨٥]، وفي قوله سبحانه: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ١ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًاۚ

وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡغَفُورُ ﴿٢﴾ ٱلَّذِي خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ طِبَاقٗاۖ مَّا تَرَىٰ فِي خَلۡقِ ٱلرَّحۡمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٖۖ فَٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ هَلۡ تَرَىٰ مِن فُطُورٖ ﴿٣﴾ ثُمَّ ٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ كَرَّتَيۡنِ يَنقَلِبۡ إِلَيۡكَ ٱلۡبَصَرُ خَاسِئٗا وَهُوَ حَسِيرٞ﴾ [الملك: ١-٤]، وفي قوله تعالىٰ: ﴿ ٱلَّذِينَ يَذۡكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمٗا وَقُعُودٗا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمۡ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ رَبَّنَا مَا خَلَقۡتَ هَٰذَا بَٰطِلٗا سُبۡحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩١]. ولأن الله تعالىٰ خلق هذا العالم لغاية، فإنه يستمد جماله وبهاءه من الغاية التي خلق من أجلها. إن تصريح الشاعر: "ما أجمل هذه الزهرة، إنّ صورة الله تعالىٰ تتجلّىٰ فيها" لا معنىٰ له سوىٰ أن الزهرة تخدم مقاصد الإنسان والحشرات بعطرها الشذيّ، ورحيقها الشهيّ، وجمالها الممنوح لها من الله تعالىٰ، والظاهر لنا بكمالها من خلالها، وهذا من شأنه أن يبرهن، لكل من يريد أن يتلمس، الأثر الرائع والصناعة السامية و "الغائية" لله، المصمم والخالق، سبحانه وتعالىٰ.

ثالثاً: الطبيعة بوصفها مملوكة لله تعالىٰ بالأصالة

يقوم المبدأ الإسلامي علىٰ ركيزتين، الأولىٰ ما ورائية غيبية، قوامها اعتبار كل ما في الوجود مملوكاً لله تعالىٰ. والثانية هي البعد الأخلاقي في تعامل الإنسان مع الموجودات. فالإسلام يعلِّم البشر أن الطبيعة خلقت، لتكون مسرحاً لعمل الإنسان، وحقلاً ينمو فيه ويزدهر، ويستمتع بنعم الله تعالىٰ، ليبرهن بقيامه بذلك علىٰ جدارته الأخلاقية واستحقاقه هبات الطبيعة وخيراتها. ويرتبط هذا المبدأ بأربعة معطيات:

أولها: الطبيعة مملوكة لله تعالىٰ، وليس للإنسان. وقد حصل الإنسان من الله تعالىٰ علىٰ حق الانتفاع بها علىٰ النحو الذي حدده سبحانه وتعالىٰ له، وهو مطالب برعاية الأمانة التي وضعها الله تعالىٰ تحت تصرفه. يقول الله تعالىٰ: ﴿ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسۡتَخۡلَفِينَ فِيهِۖ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَأَنفَقُواْ لَهُمۡ أَجۡرٞ كَبِيرٞ﴾ [الحديد: ٧]، ويقول: ﴿لِلَّهِ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا فِيهِنَّۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرُۢ﴾ [المائدة: ١٢٠].[١]

(١) وانظر أيضاً: آل عمران: ١٨٩، هود: ٦١، الجاثية: ٢٧.

ومن المقطوع به أن حق الانتفاع لا يخوِّل الإنسان حق تدمير الطبيعة، ولا حق استغلاله علىٰ نحو يفسد التوازن البيئي أو يدمِّره. وحق الانتفاع، الذي هو كل ما يمتلكه الإنسان، حقٌّ فردي يجدده الله تعالىٰ مع كل فرد لدىٰ مولده. وهذا الحق ليس وراثياً ولا نيابياً، ولا يخوِّل أحداً مصادرة حق تمتع الآخرين به مستقبلاً. ومن المفترض أن يسلِّم الإنسان -بوصفه مستخلفاً بأمر الله تعالىٰ في الأرض، بل في الكون- الأمانة لربه لدىٰ موته؛ في وضعية أفضل من الوضعيَّة التي تسلَّمها عليها.

وثانيها: نظام الطبيعة مسخر للإنسان بحيث يستطيع أن يُدخِل عليها ما يشاء من تغيير. فلقد خلق الله تعالىٰ الطبيعة مطواعة وقابلة لتدخل الإنسان في عملياتها، فضلاً عن إمكانية تغيير سلسلة علاقة السببية الطبيعية بفعل الإنسان. وما من ساحة ولا مجال في الطبيعة، إلا وهي وهو داخل الإطار المتاح للسعي الإنساني.

فالسماء بشموسها وأقمارها ونجومها، والأرض والبحار بكل محتوياتها، مسخرة له ليستكشفها، وليستفيد منها، ويستمتع بها، ويتفكر فيها. يقول الله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّـٰهَا لِلنَّـٰظِرِينَ﴾ [الحجر: ١٦]، ويقول سبحانه: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ۚ وَنُقِرُّ فِي ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوٓا۟ أَشُدَّكُمْ ۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنۢ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْـًٔا ۚ وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ﴾ [الحج: ٥]، ويقول سبحانه: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ۚ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ يُفَصِّلُ ٱلْـَٔايَـٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [يونس: ٥]، ويقول سبحانه: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَـٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْـَٔايَـٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٢].

فكل ما في الوجود مسخّر من أجل الإنسان، وهو في انتظار انتفاعه به والتصرف فيه بمقتضىٰ سلطته التقديرية التامة المسؤولة. يقول الله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم

مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً ۗ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ﴾ [لقمان: ٢٠]، ويقول: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ﴾ [إبراهيم: ٣٣]، ويقول: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ وَٱلْفُلْكَ تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ وَيُمْسِكُ ٱلسَّمَآءَ أَن تَقَعَ عَلَى ٱلْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحج: ٦٥].(١)

وقرارات الإنسان هي الفيصل الوحيد الفعال المؤثر في تدخله، إلا أنه لا شيء يعفيه من المسؤولية عن عمله تجاه الخليقة بأسرها.

وثالثها: الإنسان مكلف، في انتفاعه بالطبيعة واستمتاعه بها، بالتصرف على نحوٍ أخلاقي. فالسرقة والخداع والإكراه والاحتكار والاكتناز والاستغلال والأنانية، وعدم الإحساس باحتياجات الآخرين، كلها خصال لا تليق به بوصفه خليفة مؤتمناً في أرض الله، وهي من المحرمات القطعية: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٨]، ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ ﴿١﴾ ٱلَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُۥ ﴿٢﴾ يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُۥٓ أَخْلَدَهُۥ ﴿٣﴾ كَلَّا ۖ لَيُنۢبَذَنَّ فِي ٱلْحُطَمَةِ﴾ [الهمزة: ١-٤]، ﴿أَرَءَيْتَ ٱلَّذِي يُكَذِّبُ بِٱلدِّينِ ﴿١﴾ فَذَٰلِكَ ٱلَّذِي يَدُعُّ ٱلْيَتِيمَ ﴿٢﴾ وَلَا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلْمِسْكِينِ ﴿٣﴾ فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ﴿٤﴾ ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴿٥﴾ ٱلَّذِينَ هُمْ يُرَآءُونَ ﴿٦﴾ وَيَمْنَعُونَ ٱلْمَاعُونَ﴾ [الماعون: ١-٧].

ويمقت الإسلام التبذير، ويحرِّم الإسراف وإنفاق المال رئاء الناس، فالثقافة الإسلامية لا تتوافق مع أيّ من تلك الخصال. والمسلم التقيّ هو من يتجنَّب الفقر والعوز، ويمتلك القناعة، وتظهر عليه نعمة الله، ويرطِّب لسانه بشكر الله على ما رزقه به. يقول الله تعالى: ﴿وَءَاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ﴿٢٦﴾ إِنَّ ٱلْمُبَذِّرِينَ كَانُوٓاْ إِخْوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِ ۖ وَكَانَ ٱلشَّيْطَٰنُ لِرَبِّهِۦ كَفُورًا ﴿٢٧﴾ وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ٱبْتِغَآءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُل لَّهُمْ قَوْلًا مَّيْسُورًا ﴿٢٨﴾ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا

---

(١) وانظر أيضاً: الأنعام: ١٦٥، الجاثية: ١٣.

﴿٢٩﴾ إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُۚ إِنَّهُۥ كَانَ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرًۢا بَصِيرًا ﴾ [الإسراء: ٢٦-٣٠]، ويقول: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ جَنَّـٰتٍ مَّعْرُوشَـٰتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَـٰتٍ وَٱلنَّخْلَ وَٱلزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُۥ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُتَشَـٰبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَـٰبِهٍۚ كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦۖ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴾ [الأنعام: ١٤١].(١)

ورابعها: الإسلام يأمر الإنسان بالتنقيب عن سنن الله في الكون وتفهمها، ليس فقط فيما يتعلق بالسنن التي تتشكل منها العلوم الطبيعية فقط، بل، بالدرجة ذاتها، بتلك السنن التي تشكل جمال الطبيعة ونظامها العام أيضاً. إن الطبيعة من صنع الله تعالىٰ، وهو فاطرها ومدبر أمرها، وهي تجسيد لإرادته، أضفىٰ عليها هالة من التكريم تستوجب تجنب إساءة استعمالها، أو سلبها، أو استغلالها، مع كونها مسخَّرة لانتفاع الإنسان بها. ومقتضىٰ الحسابية تجاه الطبيعة، والرعاية الرقيقة لها كحديقة أو غابة أو نهر أو جبل، هو التعامل مع كل شيء فيها وفق الغاية التي خلقه الله لها.

(١) وانظر أيضاً: الأعراف: ٣١-٣٣.

الفصل السادس:

التوحيد: مبدأ الأخلاق

يؤكد التوحيد أن الله تعالىٰ الواحد الأحد خلق الإنسان في أحسن تقويم لعبادته. يقول تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ﴿٧﴾ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ﴿٨﴾ ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ ۖ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [السجدة: ٧-٩].(١)

فمسوّغ وجود الإنسان هو طاعة الله وتنفيذ أمره. ويؤكد التوحيد أيضاً أن جوهر هذه الغاية هو استخلاف الله تعالىٰ للإنسان في الأرض. يقول تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠].

وبمقتضىٰ هذا الاستخلاف، حمَّل الله تعالىٰ الإنسان، فيما بيَّنه القرآن الكريم، الأمانة التي لم تطق السموات والأرض حملها، وأشفقن منها. يقول الله تعالىٰ: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢].

وفحوىٰ هذه الأمانة الإلهية هو أمانة التكليف، بمعنىٰ الوفاء بالشق الأخلاقي من الإرادة الإلهية، الذي يقتضي بحكم طبيعته أن يتحقَّق بحرية. والإنسان هو الكائن الوحيد، ما عدا الجنّ، المفطور علىٰ نحوٍ يؤهله لفعل ذلك. فتحقُّق المشيئة الإلهية بالسنن الكونية التي أودعها الله تعالىٰ في الطبيعة يقف عند حد القيمة الأولية أو النفعية، ولا يرقىٰ إلىٰ مصاف القيمة الأخلاقية. وحده الإنسان، بقدرته علىٰ الفعل أو عدم الفعل، أو اتخاذ موقف وسط بين الفعل والترك، هو المؤهل لتحقيق تلك الإرادة في شقها

(١) وانظر أيضاً: التين: ٤-٦، الذاريات: ٥٥-٥٨.

الأخلاقي. فممارسة الإنسان لحرية الإرادة في التعامل مع الأمر الإلهي التكليفي؛ هي التي تجعل تنفيذ الأوامر الإلهية أخلاقياً.

أولاً: إنسانية الإسلام

يعلِّمنا التوحيد أن الله تعالىٰ رحيم، وأنه سبحانه خلق كل شيء لغاية، ومن ثمّ فإنه لم يخلق الإنسان لعباً ولهواً: ﴿أَيَحۡسَبُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَن يُتۡرَكَ سُدًى﴾ [القيامة: ٣٦]، وقوله: ﴿أَفَحَسِبۡتُمۡ أَنَّمَا خَلَقۡنَٰكُمۡ عَبَثٗا وَأَنَّكُمۡ إِلَيۡنَا لَا تُرۡجَعُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٥]، وقوله سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا لَٰعِبِينَ﴾ [الدخان: ٣٨].

وأنعم الله تعالىٰ علىٰ الإنسان بالحواس والعقل والفهم، بل أكرمه بأن سوّاه ونفخ فيه من روحه بغية تأهيله للقيام بتلك المَهمّة الجليلة، المتمثلة في طاعة الله عن حرية واختيار. يقول سبحانه وتعالىٰ: ﴿أَيَحۡسَبُ أَن لَّمۡ يَرَهُۥٓ أَحَدٌ ۝٧ أَلَمۡ نَجۡعَل لَّهُۥ عَيۡنَيۡنِ ۝٨ وَلِسَانٗا وَشَفَتَيۡنِ ۝٩ وَهَدَيۡنَٰهُ ٱلنَّجۡدَيۡنِ﴾ [البلد: ٧-١٠]، ويقول: ﴿وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقُۢ بَشَرٗا مِّن صَلۡصَٰلٖ مِّنۡ حَمَإٖ مَّسۡنُونٖ ۝٢٨ فَإِذَا سَوَّيۡتُهُۥ وَنَفَخۡتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ [الحجر: ٢٨-٢٩].

فهذه المهمة الجليلة هي علة خلق الإنسان، وهي الغاية النهائية للوجود الإنساني، وهي جوهر تعريف مفهوم الإنسان، ومعنىٰ حياته ووجوده علىٰ هذه الأرض، وبمقتضاها يضطلع الإنسان بوظيفة كونية بالغة الأهمية. وما كان الكون ذاته ليكون علىٰ ما هو عليه دون ذلك الشق السامي من الإرادة الإلهية، الذي هو محل السعي الإنساني الأخلاقي. ولا يوجد مخلوق آخر في الكون يمكنه القيام عوضاً عن الإنسان بتلك المَهمّة. وإذا قيل: إن الإنسان هو أكرم مخلوق، فإن ذلك يرجع حتماً إلىٰ تفرده بتلك المهمة، بمعنىٰ أنه، بفعله وسعيه الأخلاقيين، يمثل جسراً كونياً وحيداً يتم من خلاله إدخال الشق الأخلاقي من الإرادة الإلهية، الأسمىٰ بين شقّيها التكوينيّين: الأوليّ والنفعيّ، إلىٰ عالم المكان والزمان، وتصييره تاريخاً.

هذه المسؤولية أو "التكليف" الملقىٰ علىٰ عاتق الإنسان ليس له حدود فيما يتعلق باتساع الممارسة ومجالها، فهو يشمل الكون بأسره، والبشرية جميعها هي حقل عمله الأخلاقي، علىٰ حين تشكل السماء والأرض مسرح عملياته ومادتها. والإنسان، مع هذا، مسؤول عن كل ما يجري ويحدث في زوايا الكون كله، فهذا "التكليف" هامّ ولا حدود له، ولا يتوقّف إلا يوم الميعاد.

"التكليف" إذاً، هو قاعدة "بشرية" البشر ومعناها ومحتواها، وقبول الإنسان، راضياً بحمل هذا العبء الثقيل، جعله في مكانة أرفع بكثير من المخلوقات الأخرىٰ، بمن في ذلك الملائكة؛ لأنه وحده المؤهل لذلك والقادر عليه وهو مصدر أهميته الكونية.

إن هناك عالماً من الفوارق بين "إنسانية" الإسلام و "الإنسانيات" الأخرىٰ، فالحضارة الإغريقية -علىٰ سبيل المثال- طوّرت "إنسانية" قوية، اتخذها العالم الغربي مثلاً له منذ عصر النهضة Renaissance. فهذه "الإنسانية" المبنية علىٰ أساس من "الطبيعية" المبالغ فيها؛ ألّهت الإنسان، بما في ذلك رذائله، ولهذا السبب لم يشعر الإغريقي بأي حرج في إظهار آلهته علىٰ شكل مخادعين ومتآمرين بعضهم ضد بعض، يرتكبون الزنا والسرقة وسفاح القربىٰ، ويعتدون وينتقمون ويغار أحدهم من الآخر، كما يقومون بأعمال أخرىٰ وحشية.

ولأنّ هذا كله صورة لا تتجزأ عن حياة الإنسان؛ فإنّ هذه الأعمال والعواطف تعدُّ طبيعية تماماً في نظرهم مثلها مثل الكمال والفضائل. وفي كلا الحالين، وعلىٰ أساس من "الطبيعة"، عُدّت إلهية، وبالدرجة نفسها، وتستحق التأمل في صورها الجمالية، بل احترامها والاقتداء بها من قبل الإنسان، فهي تمثل "صورته المؤلهة."(١)

أما المسيحية -علىٰ الطرف الآخر- فكانت في سنيّ تكوينها الأولىٰ، وكردّة فعل علىٰ هذه "الإنسانية" الإغريقية - الرومانية، قد اتجهت إلىٰ عكس ذلك تماماً، فهي قد

(1) Murray, Gilbert. *Five Stages of Greek Religion*, Garden City, NY.: Doubleday,1955, pp. 65-66, 73.

حطّت من قيمة الإنسان "بالخطيئة الأصلية" وعدّته إنساناً ساقطاً Massa Peccata.[١]
هذا الانحطاط بالإنسان لدرجة الخطيئة الكونية المطلقة والمتأصلة، بل الضرورية، حيث يستحيل التنصّل منها مهما بذل الإنسان من جهد شخصي، هو الشرط المنطقي لتبرير تجسد الإله في المسيح، وفي آلامه وموته تكفيراً عن خطايا البشرية. وبتعبير آخر، إذا كان الإله سيقوم بتخليص البشر -من الخطيئة- فيجب أن يكون هناك "مأزق" مطلق لا يمكن للإنسان الخلاص منه إلا بتدخل الإله. وهكذا جُعلت خطايا الإنسان مطلقة حتى "تستحق" صلب الإله من أجلها.[٢]

ومن بين الشواهد الواردة في العهد الجديد بهذا المعنى، نقرأ في رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية: ٩فَمَاذَا إِذاً؟ أَنَحْنُ أَفْضَلُ؟ كَلَّا الْبَتَّةَ! لِأَنَّنا قَدْ شَكَوْنَا أَنَّ اليَهُودَ وَالْيُونَانِيِّينَ أَجْمَعِينَ تَحْتَ الخَطِيَّةِ، ١٠كَمَا هُوَ مَكْتُوبٌ: "أَنَّهُ لَيْسَ بَارٌّ وَلَا وَاحِدٌ. ١١لَيْسَ مَنْ يَفْهَمُ. لَيْسَ مَنْ يَطْلُبُ اللهَ. ١٢الجَمِيعُ زَاغُوا وَفَسَدُوا مَعاً. لَيْسَ مَنْ يَعْمَلُ صَلَاحاً لَيْسَ وَلَا وَاحِدٌ. ١٣حُنْجَرَتُهُمْ قَبْرٌ مَفْتُوحٌ. بِأَلْسِنَتِهِمْ قَدْ مَكَرُوا. سِمُّ الأَصْلَالِ تَحْتَ شِفَاهِهِمْ. ١٤وَفَمُهُمْ مَمْلُوءٌ لَعْنَةً وَمَرَارَةً. ١٥أَرْجُلُهُمْ سَرِيعَةٌ إِلَى سَفْكِ الدَّمِ. ١٦فِي طُرُقِهِمِ اغْتِصَابٌ وَسُحْقٌ. ١٧وَطَرِيقُ السَّلَامِ لَمْ يَعْرِفُوهُ. ١٨لَيْسَ خَوْفُ اللهِ قُدَّامَ عُيُونِهِمْ"، ونقرأ: "٢٣إِذِ الجَمِيعُ أَخْطَأُوا وَأَعْوَزَهُمْ مَجْدُ اللهِ، ٢٤مُتَبَرِّرِينَ مَجَّاناً بِنِعْمَتِهِ بِالْفِدَاءِ الَّذِي بِيَسُوعَ الْمَسِيحِ، ٢٥الَّذِي قَدَّمَهُ اللهُ كَفَّارَةً بِالإِيمَانِ بِدَمِهِ، لِإِظْهَارِ بِرِّهِ، مِنْ أَجْلِ الصَّفْحِ عَنِ الخَطَايَا السَّالِفَةِ بِإِمْهَالِ اللهِ. ٢٦لِإِظْهَارِ بِرِّهِ فِي الزَّمَانِ الْحَاضِرِ، لِيَكُونَ بَارّاً وَيُبَرِّرُ مَنْ هُوَ مِنَ الإِيمَانِ بِيَسُوعَ."[٣]
ونقرأ في الإصحاح الخامس منها: "وَأَمَّا النَّامُوسُ فَدَخَلَ لِكَيْ تَكْثُرَ الخَطِيَّةُ. وَلَكِنْ حَيْثُ كَثُرَتِ الْخَطِيَّةُ ازْدَادَتِ النِّعْمَةُ جِدّاً. ٢١حَتَّى كَمَا مَلَكَتِ الْخَطِيَّةُ فِي الْـمَوْتِ، هَكَذَا تَمْلِكُ النِّعْمَةُ بِالبِرِّ، لِلْحَيَاةِ الأَبَدِيَّةِ، بِيَسُوعَ الْمَسِيحِ رَبِّنَا."[٤]

---

(1) St. Augustine. *"De Diversi Quaestionibus , Ad Simplicianum"*. i. g. 1:4 and 10.

(٢) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية: ٣: ٩- ١٨ و ٥: ٢٣ - ٢٦.

(٣) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية: ٣: ٩- ١٨ ، ٢٣ - ٢٦.

(٤) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية: ٥: ٢٠-٢١.

وصنَّفت الهندوسية البشرَ في طوائف اجتماعية منغلقة. ووضعت أغلبية البشر في أدنىٰ الطوائف: طبقة المنبوذين في حال كونهم هنوداً أو طبقة الماليتخا غير الأطهار أو الملوثين من الوجهة الدينية، إن كانوا من شعوب العالم الأخرىٰ. ولا مجال أمام الطبقة الدنيا ولا الملوثة للارتقاء إلىٰ مصاف طبقة البراهمة المحظوظة السامية في هذه الحياة الدنيا. فمثل هذا الانتقال ممكن حدوثه عبر تناسخ الأرواح بعد الموت فحسب، أما في هذه الحياة الدنيا، فلا مفر من أن ينتمي الإنسان للطائفة التي ولد فيها، ولا تأثير علىٰ الإطلاق للسعي الأخلاقي علىٰ مكانة فاعله، ما دام علىٰ قيد الحياة في هذا العالم.

وأخيراً، ذهبت البوذية إلىٰ القول بأن حياة البشر وكل الكائنات الأخرىٰ ليست إلا معاناة وبؤساً دائمين، بل إن الوجود ذاته شر، وواجب الإنسان الوحيد الذي له معنىٰ هو سعيه إلىٰ التخلّص منه عبر الانضباط والجهد العقلي.[1]

وحدها إنسانية التوحيد هي الأصيلة، التي تحترم الإنسان بوصفه إنساناً مخلوقاً، دون تأليهٍ أو تحقير. وهي الوحيدة التي تحدد قيمة الإنسان بمناقبه، وتبدأ تقييمها له من نقطة إيجابية لتسليمها باستواء الفطرة التي فطر الله كل البشر عليها، لإعدادهم للقيام بمَهمَّتهم النبيلة. وهي الوحيدة التي تحدد فضائل الحياة الإنسانية ومثالياتها بمحتوىٰ مماثل للحياة الفطرية، وليس بالتنكر لها، الأمر الذي يجعل إنسانيتها غير زاهدة في الحياة، وأخلاقيةً في آن واحد.

ويستحيل في نظر الإسلام الفصل بين الأخلاق والدين. فالأخلاق ترتكز علىٰ الدين علىٰ نحو جامع. ولا يعرف العقل المسلم أية ثنائيات متقابلة، مثل: الديني/ العلماني، المقدس/ الدنيوي المدنس، الكنيسة/ الدولة. وتخلو مفردات اللغة العربية التي هي اللغة الأم للدين الإسلامي، من مثل هذه الثنائيات.

(1) Radhahrishnan, *Indian Philosophy*, p. 443.

ومن ثَمَّ، فإن المبدأ الأول للمعرفة الإسلامية هو وحدة الحق، تماماً كما أن مبدأ الحياة البشرية يعود إلىٰ نفس واحدة هي آدم عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ، والمبدأ الأول للوجود هو وحدانية الله تعالىٰ. وكل هذه الوحدات الثلاث مترابطة فيما بينها علىٰ نحوٍ لا يقبل الانفصام، ومثل هذه الوحدة هي المبدأ الأسمىٰ للوجود. ولم تكن القضية التي نهض لها الإسلام هي إثبات وجود الله، فلقد انطلق الإسلام من اعتبار الإنسان كائناً متديناً، مشغولاً وعيه بحضور حيوي لربه علىٰ الدوام. أما دعوة الإسلام إلىٰ توحيد الله تعالىٰ؛ فكانت جديدة، بالنظر إلىٰ ما وقع فيه معظم البشر علىٰ نحوٍ متكرر من الخلط بين الإله الحق وكائنات أو قوىً أخرىٰ، أو أهواءٍ بشرية، الأمر الذي أفسد توحيدهم.

وأكد الإسلام، في معرض سعيه إلىٰ إنقاذ البشرية والتاريخ البشري كله مما لحق بهما من خسارة في مضمار التوحيد، أن توحيد الألوهية والربوبية كان معروفاً لآدم، أبي البشرية جمعاء، ولذريته من بعده، وعُدّ غياب فكرة التوحيد انحرافاً بشرياً عن الصراط المستقيم.

واستحضار هذه الوحدانية في العقل هو ما يسميه الإسلام الإيمان أو الخبرة الدينية، أو اليقين. وهذا الاستحضار ليس فعلاً إيمانياً أو قراراً يتخذه المرء قبل امتلاكه الدليل الحاسم علىٰ صحته، ولا هو بالقرار المعتمد علىٰ تقديره دون توفر الحجة البالغة واليقين الراسخ، ولا هو مراهنة، علىٰ شاكلة ما يقول بسكال، بل هو أمر لا يجد المرء، أمام برهانه وصدقه، مناصاً من التسليم له، تماماً كتسليمه بصدق نتيجة نظرية هندسية. ويقرر الإسلام أن إدراك الإنسان وحدانية الله تعالىٰ يماثل وعيه بمعطىً لا سبيل إلىٰ إنكاره. فحقيقة التوحيد عقلانية ونقدية وحتمية، تماماً كالمعطيات الوجودية الواقعية.

ومعنىٰ وحدانية الألوهية، أنه لا إله إلا الله، وأنه ليس في الوجود شيء يشبهه بأيّة صورة من الصور، وهو من ثَمَّ لا شريك له ألبتَّة. فهو سبحانه المتفرد بخلق كل ما هو كائن، وهو المالك لكل شيء، والمنعم، والرزاق، والحكم، والفعال لما يشاء. وإرادته هي القانون الحاكم للطبيعة، والمعيار للسلوك الإنساني، وهي الخير الأسمىٰ.

ووعي الإنسان بوحدانية الله تعالىٰ هو مصدر سعادته وسعادة العالم الذي يحيط به. فهو وعي يتملك نفس صاحبه علىٰ نحوٍ يملأها بالخوف والرجاء معاً. ومن شأن استيلاء هذا الوعي علىٰ نفس الإنسان؛ أن يحيا حياته بكل جوانبها، بما فيها أدق أسراره الشخصية، في ظل استحضار مراقبة الله الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، ووفق المعايير المتوافقة مع الإرادة الإلهية المتعلقة بكل ما في الوجود، وفي ظل الإحساس بحساب وشيك ينتظره؛ موازين العدالة فيه مطلقة. ولا يمكن تصور وضعية أكثر من هذه الوضعية في الانضباط الذاتي الكامل، والتحفيز الذاتي الفعال.

ففي منظور هذا الوعي بوحدانية الله تعالىٰ؛ يرىٰ الإنسان أن كل شيء مخلوقٌ لغاية، ومحلّ رعاية دائمة في كل زمان ومكان ممن خلقه لتلك الغاية. والكون لا يعمل بقانون آلي، ولا بحتمية نابعة من مصير مجهول، ولا هو يعمل علىٰ شاكلة الساعة بعد الفراغ من صنعها، بل هو كون يعمل برعاية وتدبير من الله تعالىٰ، المنعم، الذي شاءت إرادته أن يمد الإنسان بالمجال المكاني والزماني، وبالمادة التي يكون فعله، فيه وبها، فعّالاً من المنظور الوجودي.

وفي ضوء ذلك، فإن أبواب العلوم الطبيعية والإنسانية، والتكنولوجيا، مفتوحة علىٰ مصراعيها إلىٰ أقصىٰ حدود التجريب التي هي في مقدور الإنسان، دون الوقوع في أدنىٰ قدر من الاغتراب، أو الانفصال عن عالم القيم الأخلاقية والجمالية. فالحقيقة والقيمة تأتلفان في هذا التصور معاً، بوصفهما معطىً واحداً، مصدره هو الله، وهو مُحقِّق للمشيئة الإلهية. والعالم الدنيوي، وفقاً لهذا التصور، عالمٌ حيٌّ، لأن كل ذرة فيه تتحرك بأمر الله، معتمدة عليه، ومحققة لغاية يريدها سبحانه وتعالىٰ.

هذا هو -باختصار- جوهر الشريعة والثقافة والحضارة، والمسلمون يسمونه: التوحيد؛ أي وحدانية الله، ووحدة الحق، ووحدة الحياة. فهذه الوحدات الثلاث هي الركن الأساس لتمثيل الواقع والأمل والفعل الجماعي. وفي ضوء تلك الوحدة فحسب يمكن الإجابة عن السؤال الخاص بما ينبغي علىٰ الإنسان فعله في هذه الحياة.

ثانياً: الغاية من خلق الإنسان

يبدأ علم الأخلاق الإسلامي، في ضوء ما سلف، بتحديد الغاية التي من أجلها خلق الله تعالىٰ الإنسان. ويصير السؤال المطروح هو: ما مسوّغ وجود الإنسان؟ وما الهدف من خلق الله الإنسان، ومن مؤازرته المستمرة له في الحياة والتاريخ؟

في إجابته عن هذا السؤال، يستخدم الإسلام التعبيرات الدينية، وكذا التعبيرات السامية القديمة، مؤكداً أن الله تعالىٰ خلق الإنسان لعبادته. يقول تعالىٰ في محكم التنزيل: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]. ويرقىٰ هذا القول، بالتعبير الفلسفي، إلىٰ مصاف تقرير أن الغاية من وجود الإنسان هي تحقيق الخير الأسمىٰ، أو تحقيق امتلاء الوجود بالقيم.

وسنام ما يجري تأكيده هنا هو -بكل وضوح-: هدفية الحياة الإنسانية. وجحد هذه الغائبة هو تشكيك في وجود أي معنىٰ لهذه الحياة. وتختلف تلك القضية عن مسألة الجدل في معنىٰ الحياة الدنيا: هل هو البطولة، أم الورع، أم العيش علىٰ الهوىٰ؟ فهذه المسألة لا تثار أساساً ما لم يتم الإقرار أولاً بأن لتلك الحياة غاية ما، بمعنىٰ: التسليم بأن للحياة الإنسانية معنىٰ، أو فيها خير.

وقوام هذا المعنىٰ أو الخير الذي هو غاية الخليقة كلها -في منظور الإسلام- هو تحقيق المشيئة الإلهية. وعلىٰ حين تتحقق تلك الإرادة الإلهية علىٰ نحو لا إرادي في غير عالم الإنسان، باضطراد السنن الإلهية الكونية، فإنها تتحقق في شق من عالم الإنسان بالطريقة ذاتها، كما هو الشأن في وظائف الجسد الإنساني العضوية والنفسية، ولكنها تتحقق في الشق الآخر، المتعلق بالوظائف الأخلاقية، علىٰ نحوٍ إرادي حر. وبالوظائف الأخلاقية تتحقق القيم الأخلاقية، التي هي أسمىٰ مقومات هذا الوجود، وسنام الأوامر التكليفية الإلهية.

وتتضمن الإرادة الإلهية أوامر تكليفية خاصة بنظام أدنىٰ يتعلق بأمور الغذاء، والنمو، والمأوىٰ، والراحة، والجنس وما شابه ذلك؛ لأن كل شيء في الوجود له

نصيب من غاية الخلق الإلهية، ويساهم في تحقيقها وفق نظام هرمي مناسب له. وفي هذا السياق، يشارك الإنسان في تحقيق الإرادة الإلهية، إلا أن رسالته تقع ضمن المجال الأخلاقي الذي لا تتحقق فيه إرادة الله إلا بفعل حر مسؤول؛ أي في ظل إمكانية عصيان الإنسان ما أمر به. وهذا هو مناط القول بأن الإنسان خليفة بأمر الله في الأرض؛ لأنه هو المخلوق الوحيد الذي يستطيع تحقيق القيم الأخلاقية العليا، وهو الوحيد الذي بمقدوره أن يجعل تحقيقها في الوجود كله غاية له. فهو شبيه بجسر كوني، يمكن عبره تنفيذ الإرادة الإلهية، في شموليتها بعامة، وفي شقها الأخلاقي الأعلىٰ بخاصّة، في معطيات المكان والزمان، وتحويلها إلىٰ واقع فعلي معيش.

ويخبرنا الله تعالىٰ في نص قرآني بليغ، أنه عرض تلك الأمانة علىٰ السموات والأرض، فأشفقن منها، وأن الإنسان انفرد وحده بحملها. يقول الحق سبحانه: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ [الأحزاب: ٧٢].

ويخبرنا القرآن في موضع آخر أن الملائكة تعجبوا حين أعلمهم الله بخلقه آدم، كمخلوق يختلف عنهم في قدرته علىٰ فعل الخير، وكذلك علىٰ فعل الشر، وبيَّن الله لهم قصور علمهم، ومنح الإنسان مكانة أسمىٰ. يقول الله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠].

فقدرة الإنسان علىٰ فعل الشر تشكل خطراً محتملاً علىٰ موجودات الكون. إلا أن ذلك الخطر لا يقارن بالوعد العظيم الذي يمكنه تحقيقه بإنعام الله عليه بالحرية. فما أراد القرآن تأكيده في هذا المقام؛ هو أن الإنسان ينفرد بإمكانية تحقيق القيمة الأخلاقية؛ لأنه هو الوحيد من بين المخلوقات، الذي يتمتع بالحرية اللازمة لذلك، وهو الوحيد الذي قد يسعىٰ لتحقيق منظومة القيم بكلّيتها، لامتلاكه العقل والرؤية اللازمتين لمثل هذه

المهمة. فلقد أنعم الله عليه، من لحظة خلقه له، بإعطائه نصيباً من الحكمة، ورفع مقامه عن منزلة الملائكة، وأمرهم بالسجود تكريماً له. يقول الله تعالىٰ: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمۡ عَلَى ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُواْ سُبۡحَٰنَكَ لَا عِلۡمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمۡتَنَآۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئۡهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡ قَالَ أَلَمۡ أَقُل لَّكُمۡ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ غَيۡبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَأَعۡلَمُ مَا تُبۡدُونَ وَمَا كُنتُمۡ تَكۡتُمُونَ ﴿٣٣﴾ وَإِذۡ قُلۡنَا لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ ٱسۡجُدُواْ لِأٓدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبۡلِيسَ أَبَىٰ وَٱسۡتَكۡبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴾ [البقرة: ٣١-٣٤].

ولا عجب، في ضوء ما سبق، أن يُعدَّ الإنسان، في منظور الإسلام، أكرم مخلوق، وأسمىٰ مقاماً من الملائكة. ومردّ ذلك علىٰ وجه التحديد هو حمله للأمانة، ومهمّته الأخلاقية الفريدة.

ثالثاً: براءة الإنسان

يقرر الإسلام أن الإنسان يولد بريئاً، وأن مهمته تبدأ في الحياة بعد مولده، وليس قبل ذلك. فالإنسان يولد بريئاً أياً كان أبواه أو أعمامه، أو أخواله أو أسلافه، أو إخوته أو أخواته، أو جيرانه أو مجتمعه. ويدحض الإسلام تماماً فكرة وجود خطيئة أصلية، أو معصية موروثة، أو مسؤولية يتحملها أحد بالإنابة عن أحد، أو تحمُّل أحد جريرة فعل قَبَليّ أو قومي أو عالمي حدث قبل مولده. ومن الشواهد القرآنية الدالة علىٰ ذلك، قوله تعالىٰ: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَعَلَيۡهَا مَا ٱكۡتَسَبَتۡۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذۡنَآ إِن نَّسِينَآ أَوۡ أَخۡطَأۡنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تَحۡمِلۡ عَلَيۡنَآ إِصۡرًا كَمَا حَمَلۡتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلۡنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦۖ وَٱعۡفُ عَنَّا وَٱغۡفِرۡ لَنَا وَٱرۡحَمۡنَآۚ أَنتَ مَوۡلَىٰنَا فَٱنصُرۡنَا عَلَى ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقوله سبحانه: ﴿ أَمۡ لَمۡ يُنَبَّأۡ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَىٰ ﴿٣٦﴾ وَإِبۡرَٰهِيمَ ٱلَّذِي وَفَّىٰٓ ﴿٣٧﴾ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰ ﴿٣٨﴾ وَأَن لَّيۡسَ لِلۡإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾ وَأَنَّ سَعۡيَهُۥ سَوۡفَ يُرَىٰ ﴿٤٠﴾ ثُمَّ يُجۡزَىٰهُ ٱلۡجَزَآءَ ٱلۡأَوۡفَىٰ ﴿٤١﴾ وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلۡمُنتَهَىٰ﴾ [النجم: ٣٦-٤٢].

ويؤكد القرآن الكريم أن كل إنسان يولد بصفحة بيضاء وسجل نظيف من الذنوب، مؤسِّساً ذلك علىٰ استقلالية الشخص الآدمي وفرديته: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ

لِلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِۦ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ ﴾ [الزمر: ٤١]، ﴿ وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ [الكهف: ٢٩].

ويعلن القرآن الكريم أن كل إنسان لن يحمل وزر أحد غيره. يقول الله تعالىٰ: ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِى رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَىْءٍ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ [الأنعام: ١٦٤].

فكل نفس تتحمل ما فعلته هي من خير أو من شر: ﴿ وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ﴿١٣﴾ ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴿١٤﴾ مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ [الإسراء: ١٣-١٥]، ﴿ مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾ [فصلت: ٤٦].

فلن يحاسب الله أحداً علىٰ فعل غيره، ولن يملك أحد لأحد نفعاً ولا ضراً: ﴿ قُل لَّا تُسْـَٔلُونَ عَمَّآ أَجْرَمْنَا وَلَا نُسْـَٔلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ [سبأ: ٢٥]، ﴿ فَٱلْيَوْمَ لَا يَمْلِكُ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ نَّفْعًا وَلَا ضَرًّا وَنَقُولُ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ ذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلنَّارِ ٱلَّتِى كُنتُم بِهَا تُكَذِّبُونَ ﴾ [سبأ: ٤٢].

وخلاصة القول، أن الإسلام يقصر مسؤولية الإنسان علىٰ أعماله هو نفسه، ويحدد مفهوم العمل الإنساني بأنه: الفعل الذي يقدم عليه الإنسان الراشد العاقل المتمتّع بوعي وإرادة حرة، ويؤثر في مجريات الزمان والمكان. ومن ثوابت الوعي الأخلاقي أن الإثم والمسؤولية مقولتان أخلاقيتان، لا تقومان بفعل حر وواعٍ.

وفي المقابل، سعىٰ بعض المفكرين المسيحيين المعاصرين إلىٰ إعادة بناء مبدأ الخطيئة الأصلية علىٰ أساس وصفي جديد، وزعموا أن ذلك الأساس يقوم علىٰ اكتشافات علماء الأحياء وعلماء النفس وتحليلاتهم للطبيعة البشرية.

ورأىٰ هؤلاء أن ثمة شواهد جمّة تتضافر معاً لتكون دليلاً علىٰ الخطيئة الأصلية، تشمل ما يتصف به الإنسان من: إرادة الحياة والبقاء فيها، وإشباع الغرائز، والرغبة في

المتعة والراحة، وإرادة القوة، والأنانية، فضلاً عن الحقيقة الثابتة المتعلقة بعدم عصمة الإنسان، ومغايرة خصاله لصفات ربه. وخلصوا من ذلك إلىٰ تعريف الخطيئة الأصلية بأنها: توجه كل تلك الميول الطبيعية أو النفسية إلىٰ التمركز حول الذات.(1)

ومما لا شك فيه أن مفهوم الإنسان متضمن لكل ما يدرسه علماء الكيمياء الحيوية وعلم النفس وعلم الأمراض وعلم وظائف الأعضاء من معطيات ملموسة مقدَّرة عليه قبل مولده. إلا أن كل تلك المعطيات، عضوية كانت أم نفسية، فطرية وضرورية، لم يحصِّلها الإنسان باختياره. فالطفل والإنسان البالغ محكومان ببنية جسديهما، وليس بوسع الأول أن يتسلق جبلاً، ولا بوسع الثاني أن يحمل فيلاً. ومن المجافاة للمنطق الأول أنّ الأول مذنب لعجزه عن تسلُّق الجبل، أو أن الثاني مذنب لعجزه عن حمل الفيل.

فالقرآن الكريم يعلن أن أحداً لن يحاسَب علىٰ ما هو فوق استطاعته. يقول الله تعالىٰ: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦۖ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآۚ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وبذا تتناغم البراءة مع الحتمية التكوينية الفطرية، ولا تمثِّل تلك الحتمية أي أساس صحيح للتجريم. ذلك أن المسؤولية الأخلاقية تتحدد بقدرة المرء علىٰ الاستخدام المنضبط لملكاته الطبيعية بغية تحقيق هدف يسعىٰ إليه عن قصد. أما حينما تنتفي الاستطاعة فلا تكون هناك حرية، ومن ثمّ تنتفي المسؤولية والإثم.

ويلجأ دعاة الخطيئة الأصلية المحدثون عادة إلىٰ مقولة الغريزة الطبيعية لتسويغ نظريتهم. وأبرز حجة يطرحونها هي قولهم: تأمل تمركز الطفل الوليد حول نفسه، ناهيك

(1) Barth, Karl. Church Dogmatics, tr. G.W. Bromley and T. F. Torrence, London: T. & T. Clark,1960, part 1, chap. IV, chap. XIV, p. 358 ff, see also:

- Tillich, Paul. Systematic Theology, Chicago: University of Chicago Press, 1957, vol. 2, pp. 44 FF.
- Niebuhr, Reinhold. The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation, New York: Scribner ,1941, pp. 254, 263269-.

عن الشخص البالغ. وتتصدر دعوىٰ بول تيلتش، المصوغة بلغة منمَّقة وعبارات رنانة، الحجج التي طرحها المفكرون المعاصرون المدافعون عن مقولة الخطيئة الأصلية؛ إذ يعرّفها بأنها هي: الإثم الشخصي الناجم عن انتقال الإنسان من الجوهر، إلىٰ الوجود في العقل.[1] ولا يختلف عن هذا النمط من التفكير؛ الرأي السائد لدىٰ بعض المفكرين الهنود؛ من أن الإنسان، بما في ذلك غوتاما بوذا -بل عالَم الطبيعة برمته- شرير، وغير حقيقي.[2]

رابعاً: الخلق علىٰ صورة الله

يتوافق القرآن مع الرؤية اليهودية والمسيحية في أن الإنسان مخلوق علىٰ صورة الرب. ومن الشواهد القرآنية علىٰ ذلك، قول الله تعالىٰ: ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾ [الحجر: ٢٩]، وقوله: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ ۖ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [غافر: ٦٤]، وقوله سبحانه: ﴿ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ ﴾ [التغابن: ٣].

إلا أن القرآن يتفق مع اليهودية، ويخالف المسيحية، في اعتباره أن هذه الصورة فطرية في كل البشر ودائمة، بمعنىٰ أنها جزء من طبيعة الإنسان لا يمكن التخلّص منها. ولم يوافق الإسلام المسيحية في التمييز بين صورة فطرية إلهية قبل الخطية، وصورة أخلاقية بعدها، كما لم يضفِ علىٰ أي منهما أو عليهما معاً أيّة وضعية وجودية، علىٰ غرار ما يومئ إليه المفهوم اللاهوتي: ناموس الله/ ناموس الخطيَّة.

ومرد التمييز المسيحي بين الصورتين هو الحاجة إلىٰ اعتبار الخطيئة أمراً وجودياً يصدق علىٰ كل البشر، ويشكل المأزق الضروري الذي لا يستطيع معه أي إنسان أن

---

(1) Tillich, *Systematic Theology*, vol. 2, pp. 29-44.

(2) Murti, T. R. V. *The Central Philosophy of Buddhism*, London: Allen and Unwin, 1955, pp. 330-331. see also:
- Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, pp.362 ff.

يخلِّص نفسه منه بجهده الخاص، مما يسوّغ تجسُّد المسيح. ولنقرأ في هذا الصدد في العهد الجديد: "لأَنِّي لَسْتُ أَفْعَلُ الصَّالِحَ الَّذي أُرِيدُهُ، بَلِ الشَّرَّ الَّذِي لَسْتُ أُرِيدُهُ فَإِيَّاهُ أَفْعَلُ. ٢٠فَإِنْ كُنْتُ مَا لَسْتُ أُرِيدُهُ إِيَّاهُ أَفْعَلُ، فَلَسْتُ بَعْدَ أَفْعَلُهُ أَنَا، بَلِ الْخَطِيَّةُ السَّاكِنَةُ فِيَّ. ٢١إِذاً أَجِدُ النَّامُوسَ لِي حِينَمَا أُرِيدُ أَنْ أَفْعَلَ الْحُسْنَىٰ أَنَّ الشَّرَّ حَاضِرٌ عِنْدِي. ٢٢فَإِنِّي أُسَرُّ بِنَامُوسِ اللهِ بِحَسَبِ الإِنْسَانِ الْبَاطِنِ. ٢٣وَلكِنِّي أَرَىٰ نَامُوساً آخَرَ فِي أَعْضَائِي يُحَارِبُ نَامُوسَ ذِهْنِي، وَيَسْبِينِي إِلَىٰ نَامُوسِ الْخَطِيَّةِ الْكَائِنِ فِي أَعْضَائِي. ٢٤وَيْحِي أَنَا الإِنْسَانُ الشَّقِيُّ! مَنْ يُنْقِذُنِي مِنْ جَسَدِ هذَا الْمَوْتِ؟ ٢٥أَشْكُرُ اللهَ بِيَسُوعَ الْمَسِيحِ رَبِّنَا! إِذاً أَنَا نَفْسِي بِذِهْنِي أَخْدِمُ نَامُوسَ اللهِ، وَلكِنْ بِالْجَسَدِ نَامُوسَ الْخَطِيَّةِ."(١) والإسلام لا يقر تلك المقولات، ويرىٰ، من ثمَّ، أن أي إنسان هو تجسيد للصورة الإلهية علىٰ الدوام.

وأسس الفكر الإسلامي رؤيته الفلسفية لأصل الإنسان علىٰ فكرة خلق الله تعالىٰ له علىٰ صورته. ويؤكد القرآن أن الإنسان وُهبَ روحاً يعرّفها بأنها من روح الله. يقول الله تعالىٰ: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقُۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٨﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾ [الحجر: ٢٨-٢٩]. ومن هنا أرجع النفس الإنسانية إلىٰ مقوم حيواني يستقي الإنسان منه أحاسيسه وشهواته، ومقوم فكري منح الإنسان قواه العقلية. وتحدث القرآن عن إنعام الله علىٰ الإنسان بحواس، وبقدرة علىٰ معرفة الكون، وعلىٰ معرفة الله وإرادته، وهي معرفة علىٰ قدر من الموثوقية والكفاءة، لتأخذ مكانها إلىٰ جانب الوحي. يقول الله تعالىٰ: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾ [الإسراء: ٣٦].(٢)

---

(1) St. Augustine. "Against Two Letters of the Pelagians", *Nicene and Post Nicene Fathers*, Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1978, First Series, vol. 5, p. 378.

وانظر:

- رسالة بولس الرسول إلىٰ أهل رومية: ٧: ١٩-٢٥.

(٢) وانظر أيضاً: السجدة: ٩، فصّلت: ٥٣.

وأجمع الفلاسفة المسلمون على التسوية بين العقل من جهة والوحي من جهة أخرى. فالعضو الذي يستمد منه الإنسان الشبهَ بالإله هو العقل، الذي هو نفخة من روح الله، وهو من ثَمَّ المملكة التي يعرف بها الشبيه شبيهه، أي يستطيع بها الإنسانُ أن يعرف ربَّه.

وهذه الصورة الإلهية كائنة في كل البشر على السواء، ويستحيل إلغاؤها، أو فقدانها، فمنها يتشكل جوهر إنسانية الإنسان، وهي أنبل وأغلى ما يمتلكه. فهي نفخة من روح الله. ويعد الإنسان في حكم العدم في غيابها. وإذا ضعفت فإن الإنسان يوصف بالخبل أو الجنون.

وتتفق الرؤية الإنسانية الإسلامية في موقفها هذا من العقل مع الرؤية الفلسفية الإغريقية (لدى سقراط وأفلاطون وأرسطو)، مع وجود فارق بينهما بخصوص ذروة ولبّ العقلانية. فهي عند الإغريق: الثقافة، وعند المسلمين: التقوى. إلا أنه عند التدقيق يتبين أن التقوى الإسلامية تتضمَّن الثقافة الإغريقية؛ لأن الإقرار لله بالربوبية، أي بكونه الخالق والمالك والحكم، هو أسمى درجات العقلانية التي عرفها الإنسان.

إلا أن الإسلام يختلف جذرياً عنها. فهو، أولاً، يختلف مع الرؤية الإنسانية الإغريقية التي تعترف بإنسانية المواطنين الأحرار، على حين تصنِّف العبيد في فئة أخرى أدنى من سابقتها. ويختلف الإسلام ثانياً مع الرؤية الإنسانية اليهودية بالدرجة ذاتها التي تسلِّم بوجود الصورة الإلهية في كل البشر بالفطرة، ولكنها تفرق بينهم بالمولد والطبع، معطية أتباعها مكانة وميزة خاصة. ويختلف الإسلام ثالثاً مع المسيحية التي تمايز بين البشر من حيث امتلاكهم جميعاً ناموساً طبيعياً، وتدَّعي اختصاص أتباعها بناموس إلهي بحكم إيمانهم وتعميدهم. ويختلف الإسلام رابعاً وأخيراً، مع الرؤية الإنسانية العلمانية الأوروبية، التي تستمد هويتها من الثقافة الأوروبية فحسب، وتضع الآسيويين والأفارقة، وغير الأوروبيين عامة، في مستوى أدنى من مستوى البشر. حتى رائد التنوير، المفكر الكبير إيمانويل كانط، المنادي بالعقل الخالص، لم يستطع أن يصل بعقلانيته إلى نهايتها المنطقية، وخصَّص مرتبة إنسانية أدنى للآسيويين والأفارقة.

أما الإسلام فيرى أن كل البشر سواسية. ويذكّر الله تعالى البشرية مراراً في القرآن أنْ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣]، ويقول: ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ ﴿٢٠﴾ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّلْعَـٰلِمِينَ﴾ [الروم: ٢٠-٢٢]. وبعد أن يقرر القرآن أن كل البشر يعودون إلى آدم وحواء، وأنهم من تراب، وأساس التفاضل بينهم هو التقوى، يطرح سؤاله البليغ: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ [الزمر: ٩].

وفي حجة الوداع تنزَّل الوحي على النبي ﷺ مشيراً إلى إتمام الله للدين. ووجد النبي أن من المناسب في هذا الموقف الجليل أن يذكِّر المسلمين، الذين كان جلّهم آنذاك عرباً من حيث العِرْق، وكلهم عرباً من حيث اللغة والثقافة، بهذه الحقيقة: "أيّها الناسُ، ألا إنَّ ربَّكم واحدٌ، ألا وإنَّ أباكم واحدٌ، ألا لا فضلَ لعربيٍّ على عجميٍّ، ولا لعجميٍّ على عربيٍّ، ولا أسودَ على أحمرَ، ولا أحمرَ على أسودَ، إلّا بالتقوى. ألا هل بلَّغتُ؟"(١)

أما المملكة التكوينية الثانية للنفس البشرية، على صعيد العقل، فهي قدرة الإنسان على تحمُّل المسؤولية. وأصر الفلاسفة المسلمون على تعريف تلك الملكة بأنها: الاستطاعة، أو القدرة على الفعل، في حين عرَّفها رجال الدين بأنها: الكسب؛ أي القدرة على اكتساب عافية الفعل، لكونهم عدّوا الفعل مقتصراً على الذات الإلهية. ويتعلّق الفرق بين الاستطاعة [القدرة] والكسب؛ بدقائق التعبير الديني. أما على المستوى الأخلاقي فإن المفهومين متماثلان؛ إذ إنّ كليهما يترتب عليه الأثر نفسه المتمثل في تحميل الإنسان المسؤولية عن أعماله. ويتشكل الاستعداد الإنساني من قدرة الإنسان على معرفة

---

(١) رواه البيهقي عن جابر بن عبد الله. انظر:

- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. **شعب الإيمان**، تحقيق: محمد السعيد وبسيوني زغلول، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٠هـ، ج٤، ص٢٨٩، حديث رقم ٥١٣٧.

الخير، أو على معرفة الإرادة الإلهية، وقدرته على طاعة الأمر التكليفي الإلهي أو عصيانه، ومسؤوليته عن أعماله، وقد أنعم الله تعالى على كل إنسان، بلا استثناء، بهذا الاستعداد.

ولا يعرف الإسلام أي خلاص لاهوتي، فالخلاص في منظوره مفهوم ديني غير معترف به، ولا نظير له في المفردات الإسلامية، والإنسان لا يواجه أي مأزق يجب تخليصه منه. نعم ارتكب أول آدمي -آدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ- خطيئة تمثلت في الأكل من الشجرة المحرمة، إلا أنه تاب إلى الله وتقبَّل الله توبته وغفر له. يقول الله تعالى: ﴿ وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٣٥﴾ فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ وَقُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٣٦﴾ فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٣٧﴾ قُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [البقرة: ٣٥-٣٨].

وخطيئة آدم خطيئة عادية. لقد كانت هي أول خطأ في التقدير الأخلاقي، وأول إساءةِ تصرفٍ، وأول جناية يرتكبها إنسان. إلا أنها، مع كونها الأولى من نوعها من كل هذه الجوانب، فإنها جريرة إنسان واحد، وتندرج، من ثَمَّ، ضمن مسؤوليته الشخصية، ولا يتعدى أثرها إلى أحد غيره. وهذه الخطيئة ليست خالية من أي أثر كوني فحسب، بل هي خالية من أي أثر حتى على أبناء آدم أنفسهم. وهي لا تُعدُّ سقوطاً، لا لآدم ولا لأحد غيره. ومع أنها تسببت في هبوط آدم من الجنة إلى الأرض، إلا أنها لم تغير شيئاً في فطرته وقدراته ومهمّته ورسالته ومصيره. فالإنسان لم يسقط، ولا داعي من ثمّ لتخليصه أو لفدائه. الإنسان، بالأحرى مخاطب بأمر إلهي تكليفي يتعلق بما ينبغي عليه فعله، ومكانته رهن بطاعته هذا الأمر أو معصيته له. فالإسلام ينفي السقوط عن الإنسان، ويقرر براءته، ويؤكد الفلاح والسعادة، بدلاً من الخلاص.

ولأن كل إنسان رهين بعمله، فإن فلاحه أو خسرانه يتوقف بالكلية على عمله. ولا يتوقف مثل ذلك الفلاح على مباركة أحد أو وساطته، ولا هو رهن بطقوس سرية مقدسة، ولا بعضوية مؤسَّسةٍ روحية مثل الكنيسة. فلا وساطة في الإسلام، ولا طقوس سرية.

فالأمر الأخلاقي التكليفي المخاطب به الإنسان؛ لا يلتفت إلىٰ الماضي، ولا يتعلق بحدث وقع في الماضي، سواءً كان هذا الحدث يشير إلىٰ سقوط، أو إلىٰ فداء تم علىٰ يد شخص آخر. ومنبع هذا الأمر ليس تلك الأحداث الماضية، بل ينبع جملة وتفصيلاً من حدث حاضر أو مستقبلي. ومن هنا لا يعرف الإسلامُ البراءة من الإثم بالتدين، ولا أي تاريخ للخلاص. فالماضي الوحيد الذي يعترف الإسلام به يقتصر علىٰ الوحي الإلهي المنزل، وما حققه الإنسان في ماضيه من فلاح أو خسران نتيجة طاعته الأوامر الإلٰهية التكليفية المتضمنة في هذا الوحي، أو نتيجة عصيانه لها.

ولا تنبثق أخلاقية الإنسان، في منظور المسلم، من الإيمان بحدث خلاصي ماضٍ، بل بالإيمان بمعيَّة الله تعالىٰ. ويعني استحضار وجود الله تعالىٰ، في هذا المنظور، وجود الحق والقيمة اللذين يؤسس الإنسان دعوىٰ ولايته وسعيه عليهما. وتتوقف صدقية تلك الدعوىٰ علىٰ تحريك الإنسان معطيات الزمان والمكان علىٰ نحو إيجابي يجعلها مجسِّدة للإرادة الإلٰهية في الكون. والإيمان، وكل الملكات المصاحبة له، التي بوساطتها يتم إدراك القيم وعلاقاتها، واختيار المواد وتخصيصها، هي محض تمهيدات لتحويلها إلىٰ واقع معيش. ويؤكد الإسلام أن الروحانية ذاتها، بكل فضائها، تصير عديمة القيمة إذا لم تصبح واقعاً ملموساً، متجسداً في رجال ونساء يمشون علىٰ الأرض.

ويقرر الإسلام أن الإنسان يقف لدىٰ مولده علىٰ عتبة الأخلاقية، لا له ولا عليه من حيث البعد الأخلاقي، ويتمثل واجبه في القيام بعمل إيجابي، أو بفعل جديد، وليس بالتخلص من عبءٍ ماضٍ ما. فأخلاقية المسلم ذات توجُّه مستقبلي كامل، حتىٰ حين تكون غايةً في المحافظة والجمود. ومن هذه الإيجابية الأخلاقية يستمد المسلم حيويته. فمع تحريره من إصر الماضي وأغلاله؛ يصير المسلم نموذجاً للنشاط وللإقبال علىٰ الحياة، وعدواً لدوداً لإنكار الحياة وللحط من قدر التاريخ.

خامساً: التفعيل

بلغت الرؤى الاستبطانية الأخلاقية التي دعا إليها إرميا النبي، ورجال الدين الساميون من بعده، نهايتها المنطقية ببعث الله تعالى عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ نبياً إلى اليهود، فبها تعزَّزت أخلاقية النية الشخصية، في مقابل إفراط الفريسيين والصدوقيين في التعلق بالمظاهر الخارجية والحَرْفية. وكان من الطبيعي مواجهة مثل ذلك التطرف بنقيضه، بغية فضح ما فيه من مغالاة ضالة. (وعلّم عيسى البشرية مبدأ أن الطابع الأخلاقي لفعلٍ ما؛ ليس لما يترتب عليه من أثر أو عاقبة مقيسة بقيم المنفعة، وإنما بالنية المصاحبة له والدافعة إليه فحسب. وبيَّن عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بأمثلة متعددة جميلة أن ما قد يبدو شراً في أثره الظاهري، قد لا يكون شراً في حقيقة أمره، بسبب خيرية الدافع إليه، فما دامت النية خالصة لله، والقلب معلَّقاً بحب الله وبطاعته، فإن الفعل يكون صالحاً، وصاحبه ناجياً).

ومن هذا المنطلق، كان بوسع أوجستين أن يقول: "أَحِبَّ الله، وافعل ما تشاء". وكان بوسع إيمانويل كانط أن يقول: "الشيء الخيِّر في جوهره هو النية الخيِّرة". ومن هنا انصبَّت رسالة عيسى النبيلة على داخل الإنسان، أي على التحويل الذاتي الجذري للإنسان. ولم تتضمن تلك الأخلاقية من قريب أو بعيد أي انتقاص من شأن آثار الفعل الأخلاقي، والحياة الدنيا، والزمان والمكان والتاريخ، إلا أن مركز قوتها يكمن في تصميمها القاطع على تنقية النية وتطهيرها بوصفها ينبوع كل فعل. وهي على صواب حين تحدد الخير الأخلاقي بأنه الحالة التي تنبع فيها النية من حب الله؛ لأن أدنى انتهاك لهذا المبدأ هو انتهاك بحد ذاته لأخلاقية أي عمل أيّاً كان. وكان هذا هو رد عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ على نزعة التعلق بالمظاهر الخارجية المستشرية، وعلى التحمس لشريعة فقدت روحها.(١)

واعترف الإسلام بالوحي المنزل على عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وأكد بحماسةٍ ما احتواه من بصائر أخلاقية. وفي اتجاه إثراء تلك البصيرة أمر الإسلام أتباعه بأن يقولوا، أو

---

(١) انظر التفصيلات في:

- Al Faruqi, *Christian Ethics*, chap. VI.

يُضمروا، قبل الشروع في أي عمل أخلاقي أو ديني مهم: "نَوَيْتُ فعل كذا لله تعالىٰ" سواءً تعلق ذلك العمل بأداء شعيرة دينية، أو بإماطة الأذىٰ من الطريق العام. وأعلن الإسلام أنه لا قيمة أخلاقية لأي عمل إلا إذا كان مستهَلاً بتلك النية ومراداً به وجه الله تعالىٰ. وهكذا أضفىٰ الإسلام طابعاً مؤسَّسياً علىٰ النية الصالحة، وكاد يلزم بالإفصاح عنها، في هذا السياق، من أجل كفالة حضورها في العالم الأخلاقي. وتبنت اليهودية هذا التقليد في العصور الوسطىٰ متأثرة بالإسلام.

ومع كل ما سلف، فإن الإسلام لم يقف عند حد عقد النية، بل ربط الأخلاقية بالقيام بالعمل بالفعل. فبعد أن بيَّن أن لا قوام لأخلاقية أي فعل ما لم يكن مبنياً علىٰ نية صالحة، أرشد الإنسان علىٰ امتداد الطريق من النية إلىٰ الفعل؛ من عالم الوعي الشخصي بالزمان والمكان، إلىٰ حومة السوق ومعترك صنع التاريخ. فالقيم أو الإرادة الإلهية لا تقف عند حد امتلاك الإنسان النية الصالحة تجاهها، بل يتعين علىٰ الإنسان تجسيدها في أرض الواقع.

والإنسان هو المخلوق الوحيد الذي خلقه الله لتفعيل تلك القيم وتلك الإرادة بحرية، ولوجه الله تعالىٰ. ويتعين عليه من ثَمَّ أن يحرك الموجودات، ويعيد تشكيل الطبيعة، ليجسد فيها وبها البعد الأخلاقي وفق المثال الرباني الذي عرفه بالوحي الإلهي المنزل. وهو مكلف بإخراج مكنونات الموجودات من حيز الكمون إلىٰ حيز البروز والتحقق، وبقدر نجاحه في هذه المهمة تقاس درجة فلاحه وسعادته الأخلاقية.

وبينما تعد النية الصالحة بمكانة جواز المرور لولوج ساحة الكدح والسعي الأخلاقيين؛ فإن تفعيل تلك النية بالعمل والتحقيق الفعّال للإدارة الإلهية في التاريخ هو جواز المرور إلىٰ الجنة، بما يحمله قرب مستقر الإنسان فيها من ربه. ولا يمثل ذلك عودة إلىٰ الأخلاقية النفعية أو الذرائعية، فالنية الصالحة شرط مسبق، أما العاقبة فهي زيادة يسعىٰ إليها الإسلام، وليست بديلاً عن النية، ولا انتقاصاً منها.

ولقد بينت أخلاقية عيسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، بحق، أنّ الضمير الشخصي للإنسان هو الحكم الأخير علىٰ مركز الإنسان الأخلاقي في العالم، ذلك أن الضمير وحده هو الذي يعرف محدِّدات النية وحقيقتها، وحكمه وحده هو القادر علىٰ وضع النية في موضعها الصحيح. وفي المقابل، فإن العمل بطبعه علني وإيثاري، ويتعدىٰ فاعله. وهو ظاهر للعيان وقابل للقياس بوسائل خارجية، سواءً كان هدفه الشخص نفسه أو الآخرين أو الطبيعة. وهو يحتاج بالتبعية إلىٰ أن يخضع للشريعة، ويدار بمؤسسات عامة، أو بالدولة، أو بما يسمىٰ: الخلافة، وإلىٰ الفصل في منازعاته بوساطة سلطة قضائية عامة.

ومع أخذ كل ما سلف بيانه بالحسبان؛ أعلن الإسلام ضرورة الربط بين الإيمان والعمل، والدليل علىٰ ذلك هو ربط القرآن في مواضع كثيرة بين الإيمان والعمل الصالح: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُم مِّن فَضْلِهِۦ ۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْتَنكَفُواْ وَٱسْتَكْبَرُواْ فَيُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَلَا يَجِدُونَ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ [النساء: ١٧٣]، ﴿وَمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُكُم بِٱلَّتِى تُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُلْفَىٰٓ إِلَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ جَزَآءُ ٱلضِّعْفِ بِمَا عَمِلُواْ وَهُمْ فِى ٱلْغُرُفَٰتِ ءَامِنُونَ ﴿٣٧﴾ وَٱلَّذِينَ يَسْعَوْنَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا مُعَٰجِزِينَ أُوْلَٰٓئِكَ فِى ٱلْعَذَابِ مُحْضَرُونَ﴾ [سبأ: ٣٧-٣٨]. وأوامر الله للبشر بالعمل الصالح تربو علىٰ الحصر، ولا تدع مجالاً للشك في وجوبه.(١)

وفي المقابل، يؤكد القرآن، بالدرجة ذاتها، سخطَ الله تعالىٰ علىٰ القاعدين، ويدين الإسلام العزلة أو الخلوة أو الانقطاع عن العمل، حتىٰ حينما يسعىٰ المرء من ورائها إلىٰ تنمية ما في نفسه من فضائل أخلاقية، كما هو الشأن في الرهبانية المسيحية. يقول الله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَٰهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ رِضْوَٰنِ ٱللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا ۖ فَـَٔاتَيْنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ﴾ [الحديد: ٢٧]. ويقول

---

(١) وانظر أيضاً: الكهف: ٣٠ و ٨٨، ويربط القرآن بين الإيمان والعمل الصالح زهاء ستين مرة.

سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ: ﴿لَّا يَسۡتَوِي ٱلۡقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ غَيۡرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ وَٱلۡمُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡۚ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلۡمُجَٰهِدِينَ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡ عَلَى ٱلۡقَٰعِدِينَ دَرَجَةٗۚ وَكُلّٗا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلۡمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلۡقَٰعِدِينَ أَجۡرًا عَظِيمٗا﴾ [النساء: ٩٥].

سادساً: الأُمَّتِيَّة (مبدأ الأمّة)

تبين لنا فيما سلف أن تحويل النية إلىٰ عمل يتطلب من المرء تجاوز مصلحة نفسه إلىٰ مصلحة غيره. ويعني العمل الإسلامي، حين يكون ذلك الآخر هو الطبيعة، تحويل هذا العالم إلىٰ جنة، ويغدو تحصيل كل ما يتطلبه العلم والتكنولوجيا لتحقيق هذا التحول فريضة دينية علىٰ كل مسلم. وحينما يكون الآخر إنساناً أو أناساً آخرين فإن العمل الإسلامي يعني تحويل الجنس البشري إلىٰ أبطال وقديسين وعباقرة تتحقق الإرادة الإلهية فيهم، أي في حياتهم ونشاطهم.

بيد أن هذا الانشغال بصالح بقية البشر ليس هو المراد بالأمّتية. فالإيثار الأخلاقي للآخرين، أو الانشغال بالعمل لصالح الآخرين، يمكن أن يكون محل اهتمام رهبان غير أمّتيين، وتوجد علىٰ أرض الواقع نماذج كثيرة لذلك. وتجلت حاجة المسيحية لمثل تلك الإيثارية الأخلاقية، في بداية عهد مصر بها، بغلبة رؤية رهبانية الشركة عند باخميوس، في مقابل النساكة الشخصية التي مثّلها أنطونيوس.(١)

وجاء الإسلام ليضع فكرة الأمة لإبراز دور الإنسان بوصفه فاعلاً للعمل، فارضاً عليه أن يشرك الآخرين في هذا العمل بوصفهم شركاء، أو معاونين له. والغاية التي سعىٰ الإسلام إلىٰ تحقيقها من وراء ذلك هي جعل العمل جماعياً، وجذب الذات الإنسانية الفردية أو الجماعية الأخرىٰ إلىٰ المشاركة في العمل بوصفهم فاعلين، ومن ثم

(1) Jackson, Samuel Macauley (ed.). *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1977, s. v. Monasticism, vol. 8 pp. 462-463.

استحقاق ما يترتب عليه من ثواب أو من عقاب أخلاقي. وإذا كانت النزعة الإيثارية لا تفلح في أن تكون سبيلاً للتهذيب الأخلاقي للإنسان الآخر، أو لتحقيقه الكمال الإنساني، مع موقع المفعول به، فإن المجتمع المنظم بشكل صارم، على نحوٍ يعمل معه أعضاؤه بوصفهم فاعلين، بحكم العادة أو العرف، أو خوفاً من طاغية سياسي، لا يحقق هو الآخر تلك الغاية.

ومرد ذلك أنه ما دامت تلك الغاية المراد تحقيقها أخلاقية، ولا يمكن من ثمَّ تحقيقها إلا بوساطة فاعل يتمتع بالحرية الأخلاقية، فلن يكون للعمل أي نصيب من صفة الأخلاقية، ما لم يكن حراً ومراداً به وجه الله. ولا قيمة أخلاقية لعمل يُنجَزُ على نحو لا إرادي، ولا لعمل جماعي يتم تحت أي نوع من الضغوط الخارجية. وحده العمل الذي يمكن لفاعله الاختيار بين القيام به، أو القيام بخلافه، ويتوقف على رؤيته وإرادته الحرة، هو ما له قيمة أخلاقية.

ولذا، يرشد الإسلامُ الإنسانَ إلى دعوة غيره من البشر وتعليمهم وتحذيرهم، وتحريكهم بما فيه الكفاية لمشاركته في عمله كله بغية تحقيق الغاية ذاتها. وفي حين قد يتسنى، بإكراه الآخرين، تحقيق القيم النفعية في الطبيعة، وقد يمكن تحقيق الغاية الإيثارية الأخلاقية في البشر بإخضاعهم لنظام صارم؛ فإن ما يتم تحقيقه لن يكون في الحالين أخلاقياً. والهدف الذي يسعى الإسلام إلى تحقيقه هو بكل دقة: أخلاقية العمل، والسبيل الوحيد لتحقيق ذلك هو الاقتراب من الآخرين بإقناعهم وترغيبهم في مثل ذلك العمل، وحين يقتنعون بذلك؛ فإنهم يقدمون على الانخراط فيه، ويجسّدون القيم في أرض الواقع طواعية وبوعي.

ولأن تحقيق الإرادة الإلهية مَهمّة لا نهائية، ووثيقة الصلة بكل البشر، وبكل الأنشطة في كل زمان ومكان، فإن المجتمع، كما يتصوره الإسلام، يسعى إلى الإقناع والاقتناع، وإلى التنقيب عن القيمة وتجسيدها في أرض الواقع، على الدوام، ومثل هذا

المجتمع هو المجتمع القائم على الرشد بكل معنى الكلمة، وليس المجتمع التقليدي الضيق القائم على آصرة القرابة. ومثل هذا المجتمع هو الأمة التي يسعى الإسلام إلى إخراجها للناس. يقول الله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۗ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [آل عمران: ١١٠].

ويجمع بين أعضاء تلك الأمة توافق ثلاثي الأبعاد: في الفكر أو الرؤية، وفي النية أو الإرادة، وفي الإنجاز أو العمل. وقوام تلك الأمة هو الأخوة الإسلامية، وقد انطلقت في حركة سرمدية، مضبوطة بالشريعة. وهذه الأمة بمنزلة مدرسة، مهمتها هي الإقناع المتواصل للعقول، وساحة لرياضة القلب، تخضع الإرادة فيها لعملية تدريب وتنمية مستمرة، وميدان يتقرر فيه المصير بإقدام وشجاعة، وتجري فيه عملية صنع التاريخ.

وبخلاف النظريات السياسية الليبرالية؛ فإن مبدأ الأمّتية يتطلب من الدولة التدخل الأقصى، لا الأدنى، وتكون الحاكمية في ظلها لله تعالى، والسيادة لشريعته، وليس لإرادة الأغلبية، الاعتباطية، ويكون الخير الأسمى هو تجسيد النموذج الرباني، وليس سعادة الأعضاء. ولا ينتمي الفرد المسلم لعضوية تلك الأمة بوصفه مجنّداً، بل بصفة المتطوع للحياة، المعبأ على الدوام لتجسيد المطلق في أرض الواقع.[1] فالأمة مجتمع العمل الكلي وليس الشمولي، الصادر عن أهل الاختصاص، الإرادي وليس السلطوي.

وتنبثق تلك الرؤية للأمة بحذافيرها من حقيقةٍ صرَّح بها القرآن الكريم، مفادها أن حياة الإنسان على الأرض ليست عبثية، وأن وجوده ليس لعبة، بل هو أمر غاية في الجدية. يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿١٩٠﴾ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

(١) لمزيد من التفصيلات حول الدور الأخلاقي للأمة العالمية، انظر:

- Al Faruqi, Isma'il Raji. "On the Raison d'etre of the Ummah" *Islamic Studies*, vol. 2, no. 2, June, 1963.

﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩٠-١٩١]. فالمسلم المرتبط بأمته إنسان جاد صاحب قضية يعيش من أجلها. يقول تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ﴾ [الملك: ٢]. ومعنىٰ هذا أن مهمة الإنسان علىٰ الأرض محفوفة بالمكاره، بيد أن حياة الإنسان في ظل الابتلاء مفخرة له، وزادُه في مواجهته هو التزامه بالإرادة الإلهية. فوعي المسلم الدائم بمعيّة الله تعالىٰ ليست محض هاجس أجوف، بل هو يرىٰ نفسه، في ضوء هذه المعية، وسيطاً كونياً مؤتمناً من الله تعالىٰ علىٰ مهمّة الاستخلاف، ومحركاً للتاريخ الكوني.

سابعاً: العالمية

تشمل الإرادة الإلهية، بحكم كليّتها، كل البشر، وكل زمان ومكان، فالكون كله خاضع لها، والجنس البشري مفعول به لها علىٰ صعيد الأمر التكويني، وفاعل مريد، علىٰ صعيد الأمر الإلهي التكليفي الأخلاقي، والأرض بالتالي مسرح لسعي المسلم في مناكبها، وكل بني آدم مطالبون بالانخراط في تغييرها وفي تغيير أنفسهم. وعالمية الإسلام هذه مطلقة ولا تعرف أي استثناء؛ إذ إنّ الله تعالىٰ هو رب العالمين ومالكهم جميعاً.

والخيار المطروح إذن، هو بين أن يكون الكون مندرجاً تحت مظلة النظام الإسلامي العالمي، أو يكون خارجه. وهذا هو السبب فيما انتهت إليه النظرية الإسلامية التقليدية من تقسيم العالم إلىٰ دار إسلام ودار حرب، ذلك أنه لا خيار ثالثاً بين نظام يقوم علىٰ الحرية والمسؤولية والسلام الأخلاقي، ونظام يقوم علىٰ مرتكزات مضادة لها فلا قاسم مشتركاً بين الالتزام بالشريعة والتمرّد عليها.

ومثلما أن الفرد مكلف بتجاوز نفسه إلىٰ الاهتمام بغيره، فإن المجتمع مطالب بالمثل بتجاوز نفسه إلىٰ الاهتمام بشأن غيره. وانعزالية الأفراد والمجتمعات ضرب من اللامبالاة الأخلاقية والعقوق، بل إن الانعزالية في مواجهة البغي والعدوان والجريمة

والمجاعة والجهل، والنكوص عن تفعيل القيم في أرض الواقع، تمثل كبيرة من الكبائر، واستخفافاً بأمر الله تعالىٰ. وتقف النزعة الكلبية الأنانية الشكوكية علىٰ طرفي نقيض مع تأكيد القرآن أن الكون مخلوق لغاية، وأن لكل شيء فيه غاية.

إلا أن النقيض الحقيقي للعالمية هو "الاصطفائية" التي أخذت شكل الوحدانية الفردية والقبلية في الماضي، وشكل العنصرية والقومية في التاريخ المعاصر. ولم تتحرر التقاليد العبرية اليهودية أبداً من شائبة الاصطفائية هذه، وزعم أدعياؤها أنهم شعب الله المختار دون مسوّغ من سبب عقلي أو أخلاقي، وإنما بدعوىٰ الاختيار الإلهي المحض، وتمسك المنحدرون من أصلابهم من اليهود المعاصرين بدعوىٰ وراثتهم لتلك الوضعية عن أسلافهم، وهو ما لم تقرهم عليه الأمم الأخرىٰ حتىٰ الآن.(١)

واستجاب المسيحيون عبر التاريخ في مجملهم لنصيحة بولس الرسول لهم، من أنه "لا فرق بين يهودي وإغريقي في المسيح". ولنقرأ تلك الوصية: "ليس يهوديٌّ ولا يونانيٌّ ليس عبدٌ ولا حرٌّ ليس ذكرٌ وأنثىٰ لأنكم جميعاً واحدٌ في المسيح يسوع. فإن كنتم للمسيح فأنتم إذاً نسل إبراهيم وحسب الموعد ورثة."(٢)

إلا أنه يجب التسليم بأن فئة من المسيحيين، بدءاً من أوجستين حتىٰ الحملات الصليبية، مروراً بمارتن لوثر وجون كالفن والحركة التطهّرية الأمريكية، وظفوا مبدأ القضاء والقدر، والمصير المقدر سلفاً، غطاءً لعنصرية فظة ضد غيرهم من المسيحيين، وضد غير المسيحيين. وجاء سلوك المسيحيين بعضهم تجاه بعض، طوال تاريخهم، وتجاه الأفارقة والآسيويين والأمريكيين في القرون الأخيرة، علىٰ نحوٍ لا يرضىٰ عنه

---

(١) انظر علىٰ سبيل المثال:

- Gordis, Robert. *A Faith for Moderns*, New York: Bloch Publishing Company, 1971, pp. 322 ff.

ولعرض أكثر عمقاً لهذا الموضوع راجع الفصلين الأخيرين من كتاب:

- Buber, Martin. *On Judiaism*, New York: Schocken Books, 1972.

(٢) رسالة بولس الرسول إلىٰ أهل غلاطية: ٣: ٢٨-٢٩.

بولس الرسول، ولا المسيح عليه السلام، الذي أجاب حين طلبوا منه أن يعاملهم معاملة خاصة لكونهم أبناء إبراهيم، بقوله: "وَلا تَفْتَكِرُوا أَنْ تَقُولُوا فِي أَنْفُسِكُمْ: لَنَا إِبْراهيمُ أَباً. لأَنِّي أقولُ لَكُمْ: إِنَّ اللهَ قَادِرٌ أَنْ يُقِيمَ مِنْ هذِهِ الْحِجَارَةِ أَوْلاداً لِإِبْراهِيمَ."(١)

أما الإسلام فكان على الدوام عالمي النظرة، وتاريخ المسلمين فيما يتعلق بمسألة التسوية بين كل البشر أمام الإسلام، ناصع البياض، على نحو لا يرقى إليه تاريخ أيّة أمة أخرى. ويقرر الإسلام هذا في محكم القرآن الكريم بكل وضوح وتأكيد ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾ [الحجرات: ١٣]. ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا﴾ [النساء: ١].

ويقرر الإسلام أن الخصائص والملكات كافة التي تتكون منها إنسانية الإنسان موجودة لدى كل البشر بالفطرة التي فطر الله الناس عليها. ولا موضع في الإسلام للتمييز ضد أي إنسان، بدعوى أن تلك الخصائص والملكات ليست متوفرة لديه، أو أنها كانت متوفرة في فترة، ثم فقدت بسبب خطيئة ارتكبها الفرد، أو ارتكبها أسلافه، أو ارتكبها رفاقه.

ولم يربط الإسلام مبدأ المساواة بثقافة أو حضارة بعينها. فالمبادئ الأخلاقية التكوينية للإنسانية في المنظور الإسلامي ثابت ومسلَّم بها لأي إنسان، حتى لو كان منتمياً إلى دين غير الإسلام، أو إلى ثقافة أو إلى حضارة أو إلى عصر آخر، أو حتى لو كان، أو لا يزال عبداً، نتيجة تبعات فعل قومه في التاريخ. ففي صحيح البخاري، نقرأ قول النبي ﷺ: "كل مولود يولد على الفطرة، وأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه."(٢)

وخلاصة القول، أن عالمية الإسلام تسمو على كل الفوارق بين البشر، وتعود بهم جميعاً إلى الفطرة الأولى التي يولد عليها كل مولود. وهناك تُحدِّد تلك العالمية ما حصل

(١) إنجيل متى: ٣: ٩-١٠.

(٢) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، مرجع سابق، ص ٥٨.

عليه الإنسان بفطرته، أو ما هو مؤهل له بحكم مولده. يقول الله تعالىٰ: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الروم: ٣٠].

ومما لا ريب فيه أن الإسلام يفاضل بين البشر علىٰ أساس العلم والحكمة والتقوىٰ والفضيلة والاستقامة والأعمال الصالحة، والتوجه بالباطن والظاهر إلىٰ مرضاة الله. يقول الله تعالىٰ: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُو۟لِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۚ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ دَرَجَةً ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ [النساء: ٩٥].

ويقرر الإسلام بكل جلاء أن هذا التفاضل مشروط بثبات صاحبه علىٰ تلك الخصال، والترقي في الحكمة والتقوىٰ والصلاح وفعل الصالحات. يقول الله تعالىٰ: ﴿هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تُدْعَوْنَ لِتُنفِقُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَمِنكُم مَّن يَبْخَلُ ۖ وَمَن يَبْخَلْ فَإِنَّمَا يَبْخَلُ عَن نَّفْسِهِۦ ۚ وَٱللَّهُ ٱلْغَنِىُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ ۚ وَإِن تَتَوَلَّوْا۟ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓا۟ أَمْثَٰلَكُم ﴾ [محمد: ٣٨]. ولقد بينت كل الديانات المنزلة من عند الله تعالىٰ أن العلاقة بين الله والإنسان علاقة عهد، يعبد الإنسان ربه بموجبه، وفي المقابل يُنعم الله تعالىٰ عليه بالزرع والنسل والرفاه والسعادة. ويعي الإنسان أن ذلك العهد قائم علىٰ سنة التبديل في حال عدم التزامه به. فاستنكاف الإنسان عن عبادة الله؛ يترتب عليه حلول المعاناة والعقاب الإلهي عليه.

وقد بدّلت اليهودية والمسيحية تلك العلاقة من علاقة عهد، متضمن لفعلين متقابلين من طرفيه، إلىٰ علاقة وعد. وهذا الوعد من منظور اليهودية هو التزام رباني أحادي الاتجاه بتفضيل اليهود علىٰ غيرهم، بصرف النظر عن مدىٰ التزامهم بالتقوىٰ والصلاح أو نكوصهم عن ذلك. فالوعد بالتفضيل قائم حتىٰ لو صاروا أبناء بغايا وعبدوا آلهة أخرىٰ من دون الله، وفقاً للصورة التي جاءت علىٰ لسان يوشع.

أما المسيحية فصوَّرت ذلك الوعد على أنه التزام رباني من طرف واحد، يتمثّل في أن الله تعالى يحب "شريكه الإنسان ويفديه"، على الرغم من خطاياه نحوه، بل بسبب هذه الخطايا.

أما الإسلام فيرى -تماماً كما كان الشأن في بلاد الرافدين القديمة- أن العلاقة بين الله والإنسان علاقة عهد يتضمن التزامات متبادلة من كلا طرفيه قوامها التزام الإنسان بعبادة ربه، ومكافأة الله له على ذلك. وفي حالة إخلال الإنسان بشرط العقد، فإن الله تعالى يعاقبه. ومن الأدلة القرآنية على ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ ٱلطُّورَ خُذُواْ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ وَٱذْكُرُواْ مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٦٢-٦٣]. ويقول سبحانه وتعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ ٱلْءَاخِرَةِ لِيَسُـُٔواْ وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُواْ ٱلْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُواْ مَا عَلَوْاْ تَتْبِيرًا ﴿٧﴾ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يَرْحَمَكُمْ وَإِنْ عُدتُّمْ عُدْنَا وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَٰفِرِينَ حَصِيرًا﴾ [الإسراء: ٧-٨].

ثامناً: الموقف الإيجابي من الحياة الدنيا

يستفاد من جوهر الخبرة الدينية في الإسلام أن الله تعالى قد مكَّن للإنسان في الأرض، ليجعل منها مسرحاً لعبادته له. وما دام الله تعالى ليس مخادعاً للإنسان، ولا حاقداً عليه، فإن عبادة الإنسان له لا بد أن تكون داخلة في حدود استطاعته. وتتطلب تلك الاستطاعة أن تكون مكونات عالم الحياة الدنيا مطواعة، وقادرة على تقبل الفعل الإنساني، وقابلة للتحول، لتتوافق مع سنن الله الموحى بها. ومقتضى هذا التدبير الإلهي هو جعل الإنسان والموجودات ملائماً وجودياً كلّ منهما للآخر تماماً.

وبخلاف الفكر الهندوسي الظنّي، وعلى النقيض من البوذية واليانية، فإن الإسلام لا يرى أن هذا العالم الدنيوي مضاد للصلاح والفلاح الديني. ويقرر وجوب عدم

التنكر له أو مناهضته في ذاته. فالكون -علىٰ العكس من ذلك- بريء وخيّر، ومخلوق بإحكام علىٰ نحو ييسر للإنسان استخدامه والتمتع به. والشر لا يكمن فيه، بل هو نتاج إساءة استعمال الإنسان لمعطياته. والرذيلة الوحيدة الجديرة بالإنكار والمحاربة هي استعمال معطيات الوجود علىٰ نحو غير أخلاقي. وهذا هو السبب في كون أخلاقية الإسلام ليست قائمة علىٰ الزهد في الحياة الدنيا.

ومن الهدي النبوي للصحابة، نهيه لهم عن المغالاة في العبادات، وعن الامتناع عن الزواج، وعن الصيام المتواصل، وعن الطيرة، وعن التجهم والعبوس. وأمرهم بالتعجيل بالفطور في رمضان وتقديمه علىٰ صلاة المغرب، وبالمحافظة علىٰ نظافة أجسادهم وأسنانهم، وبالتجمل ووضع الطيب، وارتداء أحسن الملابس لدىٰ ذهابهم لصلاة الجماعة في المساجد، وبالزواج، وإعطاء أجسادهم حقها من الراحة والنوم، والترويح عن أنفسهم بالرياضة والفن.

ويأمر الإسلام المسلم، بالطبع، بتنمية ملكاته، وفهم نفسه، وفهم الطبيعة والعالم الذي يعيش فيه، وبأن يشبع احتياجاته الفطرية للغذاء والمأوىٰ والراحة والجنس والتكاثر، وبأن يحقق التوازن والتناغم في علاقته مع غيره من البشر ومع الطبيعة، وبأن يحوِّل الأرض إلىٰ بستان مثمر، ومزرعة خصبة، وحديقة غنّاء، وبأن يعبِّر عن فهمه واحتياجاته ورغباته، ويجسدها في أعمال جميلة. وكل هذا يدخل في مفهوم التاريخ وفي مفهوم الثقافة. فمضمون الإرادة الإلهية والاستقامة عليها هو صنع التاريخ وإبداع الثقافة علىٰ أحسن وجه ممكن. فالإسلام يرىٰ أن كل عمل قابلٍ لأن يضيف ولو قليلاً إلىٰ القيمة الإجمالية للكون، يدخل في مفهوم عبادة الله، ما دام القيام به قد تمّ ابتغاء مرضاة الله تعالىٰ.

وترتيباً علىٰ ذلك، فإن المسلم لا يجد غضاضة في العناية بجسده، أو في إشباع غرائزه. بل إنه يرىٰ، بوصفه مسلماً واعياً، أن هذا الإشباع هو بالنسبة له مجرد نزر يسير

مما ينتظره من نعيم الجنة فيما لو ثابر على القيام بواجبه تجاه ربه. يقول الله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٢]. ويأمرنا القرآن مراراً أن ﴿يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ خُذُوا۟ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف: ٣١].

ويفترض ذلك، بكل وضوح، تبجيل العمل والنجاح والإنجاز في عملية تطوير الطبيعة. فلا بد من زراعة الأرض لكي تخرج ثمارها، وبذا يتبلور مجدداً مبدأ التقرب إلى الله تعالى بزراعة الأرض الذي عرفته بلاد الرافدين القديمة، والذي بموجبه تتحول الأرض إلى واحة غنّاء يجد فيها الإنسان احتياجاته من الغذاء، والمتعة.

ويؤكد القرآن الكريم أن الله تعالى خلق الكون للإنسان، وأن كل ما في الوجود مسخر له بأمر الله لاستخدامه وللتمتع به. فالمحيطات والأنهار والجبال والسموات والشمس والقمر، كلها مخلوقة لانتفاع الإنسان بها، وزينة له. يقول الله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً ۖ لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ ﴿١٠﴾ يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرْعَ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلْأَعْنَٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١١﴾ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتٌۢ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٢﴾ وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهُۥٓ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ ﴿١٣﴾ وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا۟ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٤﴾ وَأَلْقَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِىَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَٰرًا وَسُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥﴾ وَعَلَٰمَٰتٍ ۚ وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ ﴿١٦﴾ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾ وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [النحل: ١٠-١٨]، ويقول سبحانه وتعالى: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۢ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ ٱلْأَنْعَٰمِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ ۙ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَآ أَثَٰثًا وَمَتَٰعًا إِلَىٰ حِينٍ ﴿٨٠﴾ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلَٰلًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْجِبَالِ

أَكۡنَٰنٗا وَجَعَلَ لَكُمۡ سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلۡحَرَّ وَسَرَٰبِيلَ تَقِيكُم بَأۡسَكُمۡۚ كَذَٰلِكَ يُتِمُّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تُسۡلِمُونَ ﴾ [النحل: ٨٠-٨١].

وتبارك الأمة الإسلامية ارتباط الإنسان بالسلطة وإقامة الدولة. يقول رسول الله ﷺ: "من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية."[(١)] فالله تعالىٰ هو الذي قضىٰ باعتبار الدولة والنظام السياسي والمشاركة في العملية السياسية واجباً دينياً. فمهمة الحاكم هي تطبيق شرع الله، وواجب الرعية هو طاعة شرع الله والنصح للحاكم ومعاونته في إقامة الشريعة. ومن واجب الحاكم والمحكوم معاً تعبئة جهودهما علىٰ الدوام لتعميق ذلك التطبيق، للوفاء بكليته، والتوسع الأفقي في التطبيق للوفاء بمتطلبات عالميته. وهذا هو التجسيد النهائي لإرادة الله الذي يسعىٰ الإسلام إلىٰ تحقيقه، ويعلن أنه ممكن علىٰ هذه الأرض وفي هذه الحياة الدنيا.

ولا محل في هذا التصور الإسلامي لأن يُنظر إلىٰ "مملكة الرب" علىٰ أنها بديلة لهذه المملكة الإنسانية الدنيوية، ولا إلىٰ عهد خلاص يتحقق فيه ما لم يكن ممكناً هنا في عالم آخر يمكن تحقيق الخير الأسمىٰ فيه علىٰ حساب هذا العالم. ويرفض الإسلام جملة وتفصيلاً مقولات العوالم الأخرىٰ المغايرة لهذا العالم. ولا محل مع هذا الرفض لكافة أشكال إماتة الجسد، والتنكر للحياة، والرهبنة، والزهد. وبلغ الإسلام في هذا الرفض، وفي تأكيد الحياة في هذا العالم، حدّاً جعله يُتَّهم بالانهماك في الدنيوية الخالصة.

والحق أن دنيوية الإسلام ليست مطلقة، بل مقيّدة. وهذا هو بالضبط الدور الذي يؤديه الوعي بمعية الله وروحية الحياة الإسلامية. فالإسلام يوجهنا إلىٰ أن يكون رائدنا في طلب الدنيا هو تنفيذ أمر الله لنا بالسعي فيها، مع الالتزام بالحدود الأخلاقية المتضمنة

---

(١) رواه مسلم عن نافع بن عبد الله بن عمر. انظر:

- القشيري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري. **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.)، ج٣، ص١٤٧٨، حديث رقم ١٨٥١.

في أوامر الله تعالىٰ ونواهيه الأخرىٰ. وهذا هو المعنىٰ الصحيح للروحية الإسلامية، فهي ليست نوعاً من حياة المنقطع للصلاة والذكر، المضحِّي بالجسد لصالح الروح، المنكِر لنفسه ولدنياه، المتعلق بمملكة لا أمل في تحقيقها في هذه الحياة الدنيا بمكانها وزمانها، بل هي علىٰ النقيض من هذا كله، إنها تمتعٌ بريء وكامل بهذه الدنيا، مع العمل الدؤوب لتحسينها ضمن المبادئ الأخلاقية التي تتعارض مع الغلوّ والظلم والكراهية والتمييز بين الناس.

الفصل السابع:

التوحيد: مبدأ النظام الاجتماعي

أولاً: تفرد الإسلام

الإسلام فريد في بعده الاجتماعي على نحوٍ مطلق بين كل ما عرفه العالم من أديان ومن حضارات. ففي مقابل الأديان الأخرى، يعرِّف الإسلام الدين بأنه شأن خاص بالحياة ذاتها بزمانها ومكانها وبعملية التاريخ، معلناً أنها بريئة وخيِّرة ومرغوب فيها؛ لأنها من خلق الله تعالى، وهي مِنَّةٌ ومنحة منه. ومن هنا فإن الإسلام يعلن أن الشأن الحياتي ذاته، ومسألة الزمان والمكان، وعملية التاريخ، تدخل في نطاق الدين، فهي أساس التقوى والصلاح لدى إحسان الإنسان التصرف فيها، وهي لب العقوق والفساد لدى تعاطيه معها بخلاف مراد الله تعالى.

ومن ثم، فإن الإسلام وثيق الصلة بكل معطيات الزمان والمكان، وهو يسعى لضبط كل ما يتعلق بالتاريخ، وبكل المخلوقات بما فيها الجنس البشري، ويرى أن كل ما هو من الطبيعة بريء وخيِّر ومرغوب فيه بذاته، ولا يمكن تأسيس التقوى ولا الفضيلة على إدانته. ويريد الإسلام من البشر أن يسعوا في الأرض للحصول على طيباتها من مأكل ومشرب، ومأوى وراحة، وأن يحوِّلوا العالم الدنيوي إلى جنة، وأن يتمتعوا بالمعاشرة الزوجية وبالصداقة وبطيبات الحياة، وأن يطوروا العلوم، وأن يتعلموا، وينتفعوا بالطبيعة، وأن يترابطوا، ويؤسسوا بنية اجتماعية سياسية، ويقوموا بكل تلك الأمور، باختصار، على الوجه الذي يرضاه الله فحسب، دون كذب ولا غش، ودون سرقة واستغلال، ودون ظلم للنفس وللجار، وللطبيعة والتاريخ. والسبب الدقيق لتسمية الإسلام للإنسانَ خليفةً؛ هو أن يحقِّق إرادة الله تعالى بقيامه بكل هذه الأمور على الوجه الصحيح.

وكما سيتضح في ثنايا هذا الفصل، فإن الإسلام يعدّ الأهداف السابق ذكرها غايات فطرية لكل البشر، وتدخل ضمن حقوقهم الإنسانية التي يسعىٰ إلىٰ ضمانها. ويؤسس الإسلام نظريته الاجتماعية علىٰ تحقيق هذه الغاية. ويؤكد الإسلام ضرورة النظام الاجتماعي، فيما لو أراد الإنسان تحقيق هذا الهدف بأي درجة كانت. وإلىٰ جانب التسليم بكون الاجتماع الإنساني فطرياً، فإن الإسلام يضيف إلىٰ تلك السجيَّة إدراجه ضمن الضروريات. فالنظام الاجتماعي، أو بتعبير أدق: الأمة أو دار الإسلام، هي الغاية العليا للإسلام في الحياة الدنيا بزمانها ومكانها. وعلاقة الأمة بالدين الإسلامي ليست حيوية فحسب، بل حاسمة. ومن الملاحظ أن جزءاً يسيراً من الشريعة الإسلامية يتعلق بالشعائر والعبادات والأخلاقيات الشخصية المحض، علىٰ حين يتعلق الشطر الأكبر منها بالمعاملات التي هي شؤون اجتماعية في جوهرها.(١)

ومعنىٰ ذلك، أن الشطر الأعظم من أحكام الشريعة الإسلامية يتعلق بالنظام الاجتماعي. وعلاوة علىٰ ذلك، فإن الجوانب الشخصية من الشريعة الخاصة بشعائر العبادات، وبالشعائر ذاتها، تكسب في الإسلام بعداً اجتماعياً من الأهميّة بمكان، إلىٰ حد أن إضعاف هذا البُعد أو إنكاره يمثل تعطيلاً للشريعة بحكم طبيعتها. والبعد الاجتماعي جليٌّ في بعض الشعائر، مثل الحج والزكاة، بحكم طبيعة تلك الشعائر وأثرها. وعلىٰ حين قد يكون البعد الاجتماعي أقل وضوحاً في شعائر أخرىٰ، مثل الصلاة والصوم، فإن المسلمين مجمعون علىٰ التسليم بأن الصلاة التي لا تؤدي بصاحبها إلىٰ هجر الشر، صلاة غير مقبولة عند الله، والحج الذي لا يحقق منافع اجتماعية للحاج غير كامل.

فلنقرأ في هذا المقام قول الله تعالىٰ بشأن الصلاة: ﴿ ٱتْلُ مَآ أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ ۖ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا

(١) إذا أضفنا إلىٰ المعاملات، الأحكام المتعلقة بالدولة والأسرة والسلطة القضائية، والحدود المتعلقة بذات الدرجة بالشأن الاجتماعي، فإنه سيتبين لنا أن كل أحكام الشريعة الإسلامية، عدا عددٍ يسيرٍ منها خاصٍّ بالشعائر والشؤون الخاصة، أحكامٌ منظمة للشؤون الاجتماعية العامة.

تَصۡنَعُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، ولنقرأ قوله تعالىٰ بخصوص الحج: ﴿وَإِذۡ بَوَّأۡنَا لِإِبۡرَٰهِيمَ مَكَانَ ٱلۡبَيۡتِ أَن لَّا تُشۡرِكۡ بِي شَيۡـٔٗا وَطَهِّرۡ بَيۡتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلۡقَآئِمِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ ٢٦ وَأَذِّن فِي ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَجِّ يَأۡتُوكَ رِجَالٗا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٖ يَأۡتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٖ ٢٧ لِّيَشۡهَدُواْ مَنَٰفِعَ لَهُمۡ وَيَذۡكُرُواْ ٱسۡمَ ٱللَّهِ فِيٓ أَيَّامٖ مَّعۡلُومَٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلۡأَنۡعَٰمِۖ فَكُلُواْ مِنۡهَا وَأَطۡعِمُواْ ٱلۡبَآئِسَ ٱلۡفَقِيرَ﴾ [الحج: ٢٦-٢٨].

ويمكن القول: إن النظام الاجتماعي هو بمثابة لبّ الإسلام، وله الأولوية مقابل ما هو فردي. فالإسلام يعدّ ما هو فردي شرطاً ضرورياً مسبقاً لما هو اجتماعي، ولكنه يعدّ الشخصية الإنسانية التي تقف عند حدّ ما هو شخصيٌّ، ولا تتجاوزه لما هو اجتماعي، شخصيةً متنكبة عن الصراط المستقيم. ويتفق الإسلام مع كل الأديان التي تُعنىٰ بغرس القيم الشخصية، ويعترف بأن تلك القيم (وفي مقدمتها: الخوف من الله، والإخلاص، وطهارة القلب، والتواضع، وحب الخير وملازمته، وكل القيم المتضمنة فيما عناه عمانويل كانط بالإرادة الخيِّرة، وكل كوكبة المعاني المتضمّنة في المصطلح التقليدي الخاص بالإنسان المحب للجميع) ضرورية بشكل مطلق، بل هي الشرط اللازم لكل فضيلة ولكل صلاح.

إلا أن الإسلام يرىٰ أن كل تلك القيم تظل عقيمة، وكذلك السعي إليها، ما لم يحقق من يتحلّون بها زيادة فعلية في خير الآخرين وصالحهم في المجتمع. وتتفرع عن تلك الرؤية المعطيات التالية:

١ - المغايرة لأديان الهند:

تنظر بعض الديانات، ولا سيما الهندوسية والبوذية، إلىٰ الحياة الدنيا علىٰ أنها شر، وتنظر إلىٰ نقيضها؛ أي إلىٰ التحرر منها، علىٰ أنه هو الفلاح أو الخلاص. وعلاوة علىٰ ذلك، ترىٰ تلك الأديان أن الخلاص شأن ذاتيّ فردي، فهي تعرِّف الخلاص بأنه حالة استنارة لا يمكن إلا أن تكون فردية. أما التفاعل مع معطيات الحياة الدنيا بهدف إثرائها وإغنائها، وتكثيف عملية التشيؤ في إطارها، فهو شر.

ولا تسمح تلك الملل لأتباعها بالتفاعل مع الحياة الدنيا قطعياً إلا في اتجاه سلبي؛ أي بهدف تحقيق التحرر الكامل من قيودها، أو من قانون تأبيدها الذاتي، سواءً بالنسبة للفاعل الفرد في الهندوسية، أو بالنسبة للفاعلين وغيرهم من القائمين بنشاط رسالي ما، في منظور البوذية. والبعد الذاتي في كلتا الحالتين؛ ليس محض بعد أولي فحسب، بل يشكّل الأخلاق وعملية الخلاص بكاملها.

ومن جهة أخرىٰ، فإن الفعل الاجتماعي للإنسان، سواءً في المجال الاقتصادي أو السياسي، يُعدُّ في نظر أصحاب تلك الرؤية الهندوسية شراً في جوهره؛ لأنه بطبيعته يسعىٰ إلىٰ إطالة أمد هذا العالم؛ أي الحياة البيولوجية والمادية والاقتصادية والسياسية، أو تحقيق تكاثرها.(١)

وإذا كان الهندوسي قد طور نظاماً اجتماعياً -دولة أو إمبراطورية أو حضارة أو مجتمعاً إنسانياً له طابعه الخاص- قائماً حتىٰ الآن، فإنه قد فعل ذلك مخالفاً مقتضيات رؤية الاستنارة الهندوسية. وإذا كان للنظام الاجتماعي للهندوس أي أساس لإجازته، في منظور التقاليد الدينية الهندية، فإنه يتمثل في مبدأ الضرورة الملجئة؛ أي القبول بحل وسط تجاه ما هو حتمي، فيما يمثل تسامحاً لولاه لكان حال البراهمة أفضل.

أما البوذيون فبوسعهم إثبات وتأييد الجهد السياسي، لما يسمونه "أشوكا" علىٰ سبيل المثال، بوصفه محاولة لمساعدة الآخرين علىٰ تحقيق الخلاص المرغوب فيه من هذه الحياة. وأوجد بوذا في هذا الصدد نظاماً اجتماعياً عرف بـ "السانغا": أول مجتمع للرهبان، أو للساعين إلىٰ الخلاص.(٢)

---

(1) Murti, *The Central Philosophy*, p. 19. see also:
- Zaehner, Robert. *Hinduism* , New York: Oxford University Press, 1966, pp. 125-126.

(2) Noss, John B. *Man's Religions*, New York: Macmillan, 1974, pp. 126-127.

٢- المغايرة اليهودية:

علىٰ الطرف المقابل من طيف الأديان، وعلىٰ نقطة تكاد تمثل الضد تماماً من الأديان الهندية، نجد حالة العبريين. فهم كما يرون أنفسهم، وكما سجلت رؤيتهم تلك في كتابهم المقدس؛ التوراة، شعب مختلف عن الجنس البشري. فهم "أبناء الرب وبناته" وتقتضي العلاقة الخاصة بينهم وبين الخالق تمييزهم عن بقية البشر. والشريعة المنزلة من الله تنطبق عليهم دون سواهم، والنظام الاجتماعي الذي تقيمه تلك الشريعة بأوامرها ونواهيها خاص بهم وحدهم، وديانتهم تلك ديانة قَبلِيَّة يتحدد مفهوم الخير والشر فيها بالنفع والضرر القَبَلي، ولهذا النظام الاجتماعي أساسي بيولوجي.

فاليهود هم فقط من يولدون يهوداً، وينبغي تثبيط غير اليهود بكل جدية عن التحول إلىٰ اليهودية، وجعل مسألة التهود في أضيق الحدود. وهذه صورة من عنصرية الجاهلية، مع خلوها من تقديس قيم المروءة والشجاعة والشهامة والكرم، المخففة من شرها التكويني. والتاريخ العبري، كما رسمت صورته المثالية، أو كما تم إضفاء القداسة عليه بالتوراة، وفي النبوءات وغيرها من الأدبيات التي تشكلت منها أسفار العهد القديم، مليء كما هو معروف بأضداد تلك القيم.(١)

ولم يدخر العبرانيون، ومن انحدر من أصلابهم من اليهود، وسعاً في الإبقاء علىٰ القَبَلِيَّة علىٰ حساب الشرف والعدل، والمحافظة علىٰ العرق بأي ثمن، بالتضحية بالتقوىٰ والفضيلة. فحين يتعلق الأمر بالحفاظ علىٰ سلالة إبراهيم، يستباح حمىٰ أقدس الشرائع الخاصة ببني إسرائيل، كتحريم زنا المحارم والزنا بوجه عام. ولنقرأ من سفر التكوين:
"٣٠وَصَعِدَ لُوطٌ مِنْ صُوغَرَ وَسَكَنَ فِي الْجَبَلِ وَابْنَتَاهُ مَعَهُ لأَنَّهُ خَافَ أَنْ يَسْكُنَ فِي صُوغَرَ.
٣١فَسَكَنَ فِي الْمَغَارَةِ هُوَ وَابْنَتَاهُ. وَقَالَتِ الْبِكْرُ لِلصَّغِيرَةِ: "أَبُونَا قَدْ شَاخَ وَلَيْسَ فِي الأَرْضِ

(١) انظر التفصيلات في:

- الفاروقي، إسماعيل راجي. **أصول الصهيونية في الدين اليهودي**، القاهرة: المعهد العالي للدراسات العربية، ١٩٦٣م.

رَجُلٌ لِيَدْخُلَ عَلَيْنَا كَعَادَةِ كُلِّ الأَرْضِ. ٣٢هَلُمَّ نَسْقِي أَبَانَا خَمْراً وَنَضْطَجِعُ مَعَهُ فَنُحْيِي مِنْ أَبِينَا نَسْلاً". ٣٣فَسَقَتَا أَبَاهُمَا خَمْراً فِي تِلْكَ اللَّيْلَةِ وَدَخَلَتِ الْبِكْرُ وَاضْطَجَعَتْ مَعَ أَبِيهَا وَلَمْ يَعْلَمْ بِاضْطِجَاعِهَا وَلاَ بِقِيَامِهَا. ٣٤وَحَدَثَ فِي الْغَدِ أَنَّ الْبِكْرَ قَالَتْ لِلصَّغِيرَةِ: "إِنِّي قَدِ اضْطَجَعْتُ الْبَارِحَةَ مَعَ أَبِي. نَسْقِيهِ خَمْرَاً اللَّيْلَةَ أَيْضاً فَادْخُلِي اضْطَجِعِي مَعَهُ فَنُحْيِي مِنْ أَبِينَا نَسْلاً". ٣٥فَسَقَتَا أَبَاهُمَا خَمْرَاً فِي تِلْكَ اللَّيْلَةِ أَيْضاً وَقَامَتِ الصَّغِيرَةُ وَاضْطَجَعَتْ مَعَهُ وَلَمْ يَعْلَمْ بِاضْطِجَاعِها وَلَا بِقِيَامِهَا ٣٦فَحَبِلَتْ ابْنَتَا لُوطٍ مِنْ أَبِيهِمَا. ٣٧فَوَلَدَتِ الْبِكْرُ ابْناً وَدَعَتِ اسْمَهُ "مُوآبَ"-وَهُوَ أَبُو الْمُوآبِيِّينَ إِلَىٰ الْيَوْمِ. ٣٨وَالصَّغِيرَةُ أَيْضاً وَلَدَتِ ابْناً وَدَعَتِ اسْمَهُ "بِنْ عَمِّي"- وَهُوَ أَبُو بَنِي عَمُّونَ إِلىٰ الْيَوْمِ."(١)

٣- المغايرة للمسيحية:

مثلت المسيحية في مستهل عهدها بالوجود رد فعل علىٰ التمركز اليهودي اليهودي الرهيب حول الذات، الذي بلغ حدّاً بعيداً من التحجّر القانوني لدىٰ مجيء السيد المسيح عَلَيۡهِٱلسَّلَامُ. ومن هنا كان لزاماً أن تكون دعوة عيسىٰ عَلَيۡهِٱلسَّلَامُ عالمية، وشخصية؛ أي موجهة إلىٰ داخل الإنسان. وبلغت حساسية المسيح تجاه شرور العنصرية اليهودية حد الغضب تجاه أي اقتراح يُشْتَمُّ منه أدنىٰ قدر من استحقاق أقاربه لأدنىٰ قدر من التفضيل بسبب تلك القرابة.

فلنقرأ من إنجيل متىٰ "٤٦وَفِيمَا هُوَ يُكَلِّمُ الْجُمُوعَ إِذَا أُمُّهُ وَإِخْوَتُهُ قَدْ وَقَفُوا خَارِجاً طَالِبِينَ أَنْ يُكَلِّمُوهُ. ٤٧فَقَالَ لَهُ وَاحِدٌ: "هُوَذَا أُمُّكَ وَإِخْوَتُكَ وَاقِفُونَ خَارِجاً طَالِبِينَ أَنْ يُكَلِّمُوكَ". ٤٨فَأَجَابَ وَقَالَ لِلْقَائِلِ لَهُ: "مَنْ هِيَ أُمِّي وَمَنْ هُمْ إِخْوَتِي؟" ٤٩ثُمَّ مَدَّ يَدَهُ نَحْوَ تَلَامِيذِهِ وَقَالَ: "هَا أُمِّي وَإِخْوَتِي. ٥٠ لأَنَّ مَنْ يَصْنَعُ مَشِيئَةَ أَبِي الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ هُوَ أَخِي وَأُخْتِي وَأُمِّي."(٢)

(١) سفر التكوين: ١٩: ٣٠-٣٨.

(٢) إنجيل متىٰ: ١٢: ٤٦-٥٠.

ودعوة عيسى هذه، الأخلاقية حتى النخاع (فربّه والكتاب المنزل عليه مطابق أساساً لما يؤمن به اليهود)، كان من المفترض أن تتطور إلى حركة إصلاحية تصحح تطرف اليهود، ويظل أتباعها هم الساميون؛ أي الفلسطينيون وجيرانهم. إلا أن تلك الدعوة تحولت، مع غلبة اليونانيين على أمرها، إلى ديانة غنوصية أخرى[1] وأصبح إله الساميين المتعالي "أباً" في ثالوث مقدس أضحى العضو الثاني فيه على صورة ميثرا وأدونيس، يموت ويقوم ليقدم الخلاص عبر التطهّر.[2]

وتزاوجت الدعوة العيسوية الموجهة إلى داخل الإنسان مع خاصية الكراهية غير السوية للمادة التي تتسم بها العرفانية، وتحول توجهها النقدي للسياسة القبلية اليهودية إلى إدانة كلية للدولة ذاتها، وللحياة السياسية برمتها. وكان الفصل بين المواطنين والعبيد، والقول بعدم الأهلية المدنية والسياسية للعبيد، بداية فكرة الفصل بين الكنيسة والدولة. لقد حققت الكنيسة المسيحية في فترة من الفترات هيمنة سياسية، ولقيت نظرية السَّيفين قبولاً عاماً، إلا أن تلك الهيمنة وتلك النظرية كانت مخالفة للضمير المسيحي الأصيل. وقد تمرد ذلك الضمير المسيحي ممثلاً في شخص لوثر، وأعاد الكنيسة إلى الدائرة التي اختطّها مُبدئها الأول لها. ومن النادر أن نجد مسيحياً معاصراً يتبنى النظرية التي حكمت علاقة الدولة بالكنيسة في العصور الوسطى. فلم يعد هناك مسيحي يوافق على منح الكنيسة نصيباً في الحياة السياسية، عدا دور الناقد المتفرّج.[3]

وليس لدى المسيحية الآن نظرية واضحة للمجتمع.[4] فإدانتها للزمان والمكان، وللعمل السياسي، وتحفظها بشأن كل الأنشطة الدنيوية، واعتبارها النظام الاجتماعي

(1) Cumont, Franz. *Oriental Religions in Romans Paganism*, New York: Dover Publications,1956, p. 210.

(2) Ibid, pp. 117, 134. see also:
- Robertson, John M. *Pagan Christs*, Secaucus, N. J.: University Books, 1911, p. 108 ff.
- Clemen, Carl. *Primitive Christianity and Its Non-Jowish Sources*, Tr. Robert G. Nisbert, Edinburgh: T. & T. Clark, 1912, p. 182 FF.

(3) Barth, Karl. *Against the Stream*, London: SCM Press, 1954, pp. 29-31.

(4) Niebuhr, Reinhold. *Moral Man and Immoral Society*, New York: Scribner's, 1955.

نفسه أمراً ثانوياً عديم الجدوى في عملية الخلاص، يحول بينها وبين أن تكون لها نظرية بهذا الصدد، باستثناء اعتبار النظام الاجتماعي شراً بالضرورة، والمفاصلة بينه وبين نظام النعمة الإلهية. وحتى الكنيسة فيما يتعلق بوجودها الدنيوي (وليس بوجودها الأبدي بوصفها ممثلة لجسد المسيح الذي هو ليس من هذا العالم ولا فيه) هي مجرد وجود عابر ومسكِّن، حيث تسير مجريات الحياة اليومية بالعمل الخيري وبالإيمان، ولكن دون النظر إلى العمل المبرمج ولا للقانون على أنهما جديران بالاهتمام، مع النظر إلى التاريخ نفسه على أنه غير ذي شأن وعديم الجدوى.

وعلينا أن نسلِّم بأن مفكرين مسيحيين من أوروبا وأمريكا الشمالية طالبوا بإلحاح منذ الثورة الصناعية، باسم المسيحية، بوضع خطط أسمى للعدالة الاجتماعية، وصاغوا خططاً من هذا القبيل. إلا أن كل ما أنجزوه في هذا المضمار لم يخلِّص المسيحية من نزعتها المعادية للحياة الدنيا. ومع أهمية عملهم هذا، وكونه مفيداً في تخفيف معاناة الفقراء، أو في ضخ إحساس بالعدالة والأخلاقية في النظام السياسي، فإنه لا قيمة له من المنظور الفكري المعرفي.[1] فلم يجرؤ أحد منهم بعد على الإقدام على ما يمثل بحق إصلاحاً للمقدمات المنطقية التي يتأسس عليها الإيمان المسيحي، ألا وهي: طبيعة الله تعالى، والغاية من الوجود، وطبيعة الإنسان ومصيره. وما لم يتم هذا الإصلاح، فإن الفكر المسيحي سيظل متناقضاً مع نفسه، مهما كانت الإنجازات التي يحرزها في صياغة مشروعات للعدالة الاجتماعية.

٤- المغايرة للعلمانية الحديثة:

يمثل النظام الاجتماعي في الإسلام نقيضاً تاماً للعلمانية الحديثة. فالعلمانية الحديثة تسعى إلى إقصاء أي دور للدين في تقرير كل ما له علاقة بالشأن العام، وحجتها في ذلك، كما تجسدت في التاريخ العلماني في الغرب، أن الدين يمثل مصلحة قطاع واحد في المجتمع هو الكنيسة، على حساب ما عداه. ولأن البنية الداخلية للكنيسة، وعملية

(1) Al Farouqi, *Christian Ethics*, p. 279 ff.

صنع القرارات فيها، سلطويةٌ، ولأن المجتمع لم يكن كله ممثلاً فيها، فإن تقرير الشؤون العامة بوساطة الكنيسة يرقى إلى مرتبة الطغيان، ويمثل استغلالاً واضطهاداً للشعب من جانب فريق على الأمة.

وهذه الحجة صحيحة تماماً بالنسبة للغرب، حيث شكلت الكنيسة الكاثوليكية شريحة فحسب، من السكان، وكرست المسيحية الكاثوليكية نفسها بوصفها مرجعية سلطوية، وطورت لنفسها مصالح مكتسبة على حساب بقية الشعب. ولأن الكنيسة الكاثوليكية ظلت على مدى قرون متطاولة مهيمنة على مقاليد السلطة السياسية والاقتصادية في أوروبا، فإنه كان من الطبيعي أن تتخذ أية حركة تحرر اجتماعي وسياسي واقتصادي موقفاً مناوئاً للكنيسة.[١]

وحديثاً، أسست العلمانية قضيتها على الدعوة إلى عدم تقرير الشأن العام بقيم نابعة من الدين، بدعوى أن الدين مصدر غير جدير بالثقة.[٢] وزعمت العلمانية أن الدين غير عقلاني وخرافي، وقائم على الجزم بمقولات لا دليل عليها. ومن الممكن أن يتفهم المرء مثل هذه التهم في حالة توجيهها إلى المسيحية، أو إلى الأديان التي أسست مبادئها على عقائد لا دليل على صحتها، أو إلى أديان تمر بمرحلة وهن معينة، إلا أن تلك التهم لا تتعلق من بعيد أو قريب بالأديان ذات العقائد المنسجمة مع الفطرة؛ أي التي تسلِّم بصحة المعايير العقلية، أو الأديان التي تشهد صحوة إحياء تسعى من خلالها إلى التخلص من حالة الركود والوهن، بالطرح العقلاني النقدي لمقولاتها على نحو يجسد قيماً إنسانية حقيقية.

(١) لمزيد من التفصيلات حول القائمة الطويلة للنظريات وللمنظرين الذين حللوا الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية للإصلاح في الغرب، راجع مادة: إصلاح، ونظريات الإصلاح من موسوعة:

- Jackson, Samuel Macauley (ed.). *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1977. vol. 9, pp. 417-418.

(2) Cox, Harvey. *The Secular City*, New York: Macmillan,1965.

وقامت العلمانية، في معظم الأحيان، على مرتكزات سطحية؛ إذ زعمت أنها تتطابق مع عصر العلم والواقعية والتقدم، واتهمت الدين بترويج القيم المضادة لتلك القيم، وهي مزاعم أبعد ما تكون عن الحقيقة. ودعوى العلمانية هذه منافقة في أغلب أحوالها، فلا يوجد مجتمع يستطيع أن يدعي استبعاد القيم على الإطلاق في تقرير شؤونه، أو أنه يقرر شؤونه بقيم ليست نابعة مطلقاً من تراثه الديني.

ثانياً: التوحيد والمجتمعية

مقتضى الإقرار بأن لا إله إلا الله؛ يعني الإيمان به سبحانه وتعالى خالقاً ومالكاً وحكماً للوجود كله بلا شريك. ويترتب على هذه الشهادة الإقرار بأن الإنسان خلق لغاية؛ لأنَّ الله تعالى منزَّه عن العبث، وأن تلك الغاية هي تحقيق الإرادة الإلهية المتعلقة بهذا العالم الذي تتخذ منه الحياة البشرية مسرحاً لفعلها الحر المسؤول. ويقتضي ذلك من المسلم النظر إلى الحياة بزمانها ومكانها بجدية، لارتباط فلاحه أو خسرانه بتمثُّله للسنن الإلهية المتصلة بالزمان والمكان اللذين يحيا فيهما، وأمره الله تعالى أن يقوم بتلك المهمة بالتعاون مع إخوانه من البشر. وتخضع حياة المسلم لرقابة توجيهية مستمرة في ظل التوحيد. فالله تعالى لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، وكل ما يفعله الإنسان يسجل له إن كان خيراً، أو عليه إن كان شراً. وإرادة الله وثيقة الصلة بذلك، والإنسان مأمور بمراعاة السنن الإلهية. بل إن غاية حياة الإنسان على الأرض هي تجسيد تلك السنن الإلهية.

يقول الله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ ۚ وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٠٤-١٠٥]. وهذا الأمر الإلهي هو الميثاق المنشئ لهذه الأمة، ومنه تستمد دستورها، بوصفها رابطة بشرية غايتها تحقيق الإرادة الإلهية في أرض الواقع. وهذه الأمة مؤسَّسة كونية؛ لأنها أداة تحويل الشق الأعلى من تلك

الإرادة؛ البعد الأخلاقي منها، إلى تاريخ. ولأن الفعل الأخلاقي يستلزم حرية الفاعل المؤتمن، فإن الأمة التي هي بمنزلة رابطة لفاعلَين مؤتمَنين أخلاقيَّين، لا بد أن تكون مفتوحة وحرة، ومرشد حياتها الوحيد هو الإرادة الإلهية، التي هي مسوّغ وجودها ذاته. ولنقرأ هنا من القرآن الكريم قول الله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۗ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [آل عمران: ١١٠].

وتلك الإرادة الإلهية مبينة بالقرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة المطهرة. وهذه الإرادة مبثوثة في الطبيعة، على نحو فعليٍّ أو تجريبيٍّ، بسنن ثابتة قابلة لاكتشافها وتفعيلها بالعقل، كما أنها كامنة في الطبيعة على نحو يمكن استنباطه والتدبر فيه بملكات الحدس والعقل. وقد عبرت اللغة العربية عن هذه الإرادة من خلال القرآن الكريم، وقدم النبي بسنته نموذجاً لتجسيدها في أرض الواقع من خلال أقواله وأفعاله. وعلى يد النبي والصحابة والفقهاء ترجمت مضامين تلك الإرادة، كما تجلت في القرآن والحديث النبوي إلى قواعد للسلوك اليومي. وفي حين تُعدُّ الشريعة ثابتة ومقدسة في صيغتها المعيارية، فإنها قابلة في صيغتها الإرشادية للتكيف مع متطلبات العدالة والإنصاف، بما يحقق الصالح المادي التجريبي والروحي لكل من الفرد والأمة.

ومعنى ذلك، أن الأمة لا يحكمها الحكام ولا المحكومون، فكلاهما خاضع لحكم الشريعة، والحاكم ليس سوى منفذ للشريعة، والمحكومون، سواءً كانوا في موقع الوكيل الفاعل، أو المتلقي لعمل آخرين، هم أدوات لتنفيذها في لحظة زمنية ومكانية محددة. وليست الأمة جمعية تشريعية، فهي لا تصنع القانون، والقانون ليس تعبيراً عن الإرادة الشعبية العامة، فالقانون إلهي المصدر، وهو بهذه الصفة يعلو ولا يعلى عليه. وحينما يقول المسلم "إنِ الحكمُ إلا لله" أو "الله هو رب العالمين، ومالك ما في السموات والأرض، ولا معقب على أمره". بوصف ذلك لبابَ تجربته الدينية، فإنه يعلن التزامه

بطاعة المشيئة الإلهية، ويقر بالحاكمية المطلقة لله تعالىٰ علىٰ كل المخلوقات. والشريعة بذلك هي الممسكة بزمام السلطة السياسية في الأمة، وليس الحاكم الذي هو مجرد منفذ لأحكامها، والأمة هي بذلك حكومة نواميس شرعية، وهي بمثابة جمهورية، الحكم فيها للشريعة.

ومن الواضح أن الأمة ليست حكومة رجال دين، بالنظر إلىٰ أنه ليس بوسع أحد أن يدعي قداسة ويحكم باسم الله. وهي ليست حكومة ديموقراطية، ولا حكومة أقلية ثرية، ولا حكومة فردية مطلقة. فلا مجموعة من الشعب، ولا الشعب برمته يملك أي حق في الحكم بصفته تلك، ذلك أن أياً منهم ليس مصدراً للقانون، حتىٰ يمكن القول إنَّ غاية الحكم السياسي هي إرضاء ذاك الفرد، أو تلك الجماعة، أو مجموع الشعب. فمصدر شرعية وجود الأمة وأفعالها هو تنفيذها للأوامر الإلهية، وفور أن يُعطَّل تطبيق أحكام الشريعة علىٰ كل شؤون الأمة، تفقد الأمة إسلاميتها، ويصبح من الواجب تغييرها، تلبية لأمر الله تعالىٰ: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

ثالثاً: مضامين نظرية

يتطلب تحقيق الإرادة الإلهية، أو تجسيد القيم في أرض الواقع، وجود الأمة؛ أي قيام بنية بشرية مترابطة تعمل وفق الإرادة الإلهية. وتنبع الحاجة إلىٰ الأمة من الاعتبارات التالية المنبثقة جميعها من طبيعة الخبرة الدينية في الإسلام:

١- الطابع العام للحياة الإسلامية:

ترتبط أخلاقية النية بمدىٰ التزام صاحبها بها في لحظة عدم إفصاحه عنها بعد، وارتباطها من ثَمَّ بحالة وعيه. ولا حكم علىٰ تلك النية في تلك المرحلة إلا ضمير صاحبها وربه العليم بها. ومرد ذلك أنه ما دام أمر تلك النية كله شخصياً وذاتياً؛ فإنه ليس بوسع أي إنسان غير صاحبها أن يعرف نقاء قلبه، وصدق باعثه، وما يعتمل في

داخله. وهذا هو السبب في ضرورة ارتكاز أي نظام اجتماعي مؤسس على أخلاقية النية إلى نظام شرف، الحكم في ظله على الدوام هو: ضمير الشخص. ولا يمكن لأي شخص آخر أن يفكر في القيام بدور في عملية انعقاد النية هذه أكثر من دور الناصح لصاحبها.

حتى حينما يتلقى الفاعل الأخلاقي حكم ضميره عليه بأنه مذنب، وتتوجب عليه كفَّارة أو فدية، يظل ضميره هو الحكم الوحيد بخصوص ما إذا كان قد وفى بما حكم به عليه أم لا. وتتعلق عملية التغيير المرادة، أياً كان مستواها، بالضمير، فهي تتم به وفيه وعبره. ومن الواضح أن المقرِّر الوحيد للإثم والصلاح هو الضمير. ولا يهم في هذا الصدد الوجود الفعلي للجار أو للبشر الآخرين، بل تكفي فكرة وجودهم؛ لأن مجرد استحضارها من جانب صاحب النية (حتى بمستوى التخيُّل) يُعدُّ كافياً لتحقيق أخلاقية إرادته أو فعله أو نيته.

بيد أن الأمر يختلف تماماً عن أخلاقية العمل، ففي ساحة العمل يتم تقليب معطيات الزمان والمكان، وإنجاز آثار قابلة للقياس، ويمكن في ضوئها الحكم على الفعل باستحقاق الثناء أو الذم. والقانون هنا ليس جائزاً فحسب، بل هو ضروري، بما يستتبعه من متطلبات تشمل: مؤسسات البحث والتشريع والدعوة، ونظاماً قضائياً متعدد الدرجات، وآلية تنفيذية. وهذه الأجهزة والآليات من مقومات المجتمع، الأمة، ومتضمنة في وظائفه. ولا تستغني هذه الأجهزة وتلك الآليات بأية حالٍ عن الضمير، بل يظل دوره فيها قائماً تماماً كدوره في أخلاقيات النية. كل ما في الأمر أنه يتعين أن تضاف إليه الآلية التشريعية والقضائية والتنفيذية في المجتمع لتحكم ظاهر حياة البشر. فتلك الآلية لا تحكم نوايا الخاضعين لها، بل تحكم انحرافهم عن منظومة سببية الخليقة، وتحريكها باتجاه يعزز التوازن الكوني للطبيعة، أو يضر به. ومعنى هذا أنَّ الإسلام جاء بالشريعة أو القانون، إضافة إلى النيّة، وأقام القضاء والدولة عوضاً عن دَوْر دُورِ العبادة ورجال الدين بوصفهم نماذج للرشد ومعلمين وقدوة.

٢- الحاجة إلىٰ نسيج اجتماعي ملموس حقيقي الوجود:

إنّ فهم الإسلام للأوامر الأخلاقية الدينية علىٰ أنها إعادة بناء الزمان – المكان، وفهمه لطبيعة "الأمانة" علىٰ أنها قيمة أخلاقية، يجعل وجود الإسلام مستحيلاً دون الإنسان والعالم. ومن الواضح أنّ هذا التغيير لا يمكن أن يحدث بمعزل عن وجود العالم في هذه العلاقة مع الإنسان، فإذا لم ينتفع الإنسان من العالم يصبح هذا التغيير بلا معنىٰ، ولا يمكن حصوله سوىٰ مرة واحدة، وليس بصفة مستمرة يتسنىٰ فيها للإنسان استغلال ثمرات هذا التغيير، كما يتطلب الإسلام. وهذا يجعل وجود الإنسان الكادح المعذب، والمستمتع معاً، أمراً ضرورياً، ومن الحاجة إلىٰ نظام اجتماعي مسألة أساسية، ليتمكن من الحياة والبقاء.

إن الجانب الأخلاقي من الإرادة الإلهية يمكن تحقيقه فحسب في سياق علاقات إنسانية متبادلة كتلك التي تقوم بين أعضاء نظام اجتماعي. ومادة أية قيمة أخلاقية هي، عند التدقيق، نسيج العلاقات الإنسانية والمعاملات بين البشر. فلا محل للقول بممارسة الإنصاف والأمانة، في غياب عمليات بيع وشراء وتبادل للسلع والخدمات، علىٰ سبيل المثال. ولن يكون هناك مجال للصدقة في حال انتفاء الفقر وعدم انقسام البشر إلىٰ أناس متخمين بالثروة، وآخرين معوزين، وفي حال عدم وجود فئة تعاني وتحتاج إلىٰ العون. فالمجتمع كما نعرفه الآن شرط ضروري للأخلاقية. ولا يعدو المجتمع كونه سياقاً يتعامل فيه أفراد أحرار معاً، يؤثّرون علىٰ نحو متبادل بعضهم في بعض، وفي بقية الموجودات. إن المجتمع، بالأحرىٰ، هو شرط للفلاح الديني.

وفي المقابل، لا يمكن لأي مجتمع أن يوجد أو أن يبقىٰ في المدىٰ الطويل دون أخلاق؛ إذ لن يكون هناك مفر في مثل تلك الحالة من تحقق ما أنذر به توماس هوبز من "حرب الجميع ضد الجميع". وحتىٰ العصابة تحتاج إلىٰ نظامٍ أخلاقيٍّ ما يحكم أفرادها فيما لو أرادت البقاء بصفتها عصابة بين العصابات.

٣- صلاحية علم القيم:

يحتاج تحقيق الإرادة الإلهية إلىٰ المعرفة بها، وتختلف المعرفة المطلوبة علىٰ المستوىٰ الفردي عنها علىٰ المستوىٰ المجتمعي؛ لأن الإرادة الإلهية المتعلقة بالفروض العينية الفردية مختلفةٌ عن الفروض الكفائية الجمعية، وذلك في ضوء المعطيات التالية:

أ- اختلاف نتائج قيم السعي الفردي عن السعي المجتمعي:

يسفر السعي المجتمعي من أجل القيم عن نتائج مختلفة نوعياً عن السعي الفردي. ففي ظل المجتمعية يختلف موضع أية قيمة معينة علىٰ سُلَّم القيم عنها في المنظور الفردي، بالنظر إلىٰ ضرورة إعادة النظر في كل شيء علىٰ ضوء مصلحة المجتمع بعمومه. ومن هذا المنظور تقوم علاقات قيمية جديدة بين مختلف القيم، وقد تُسوّىٰ تناقضات قديمة بينها، وقد تترسخ قيم جديدة ما كان من الممكن أن تصير محلاً للوعي علىٰ المستوىٰ الفردي.

ب- الاختلاف بين أساس ما ينبغي أن يكون، وما يمكن أن يكون:

علىٰ حين يعتمد ما ينبغي أن يكون علىٰ القيمة وحدها، ويشكّل نموذجاً لها، فإن القيمة في مستوىٰ ما ينبغي فعله ترتبط علىٰ نحو لا انفصام له بالمواد الموجودة بالفعل، والتي من المفترض القيام بتغييرها. ولن يتسنىٰ التحقيق الأكمل للقيمة، بوصفه المستهدف الأول لعلم الأخلاق، دون النظر في كل البدائل الممكنة لتلك القيمة علىٰ مستوىٰ ما ينبغي فعله بها. وتختلف تلك البدائل بنيوياً باختلاف مسرح التحقيق. إن المسرح المجتمعي ليس زيادة كمية فحسب.

ت- أهمية الانفتاح لمجمل تأثير القيم:

لأن القيم متعدية الأثر؛ بمعنىٰ أنها تؤثر في أشخاص آخرين، إضافة إلىٰ من أثرت فيهم في بادئ الأمر، نتيجة لخروج تحقيقها إلىٰ حيز العلانية، فإن تقييد قدرتها علىٰ التأثير في الآخرين، علىٰ أي نحو، يسفر عن خسارة محددة من القيمة الإجمالية للوجود. ذلك أن الإدراك الجماعي، والتفعيل الجماعي، قد يسفران عن اكتشاف مجال للأسباب والنتائج؛ ما كان ليدور بخَلَد أحد لأول وهلة.

ث- هناك جدوى للجدلية الوجودية للرؤية والتحقيق:

وهي تتجاوز كل ما يمكن طرحه في بحث نظريّ لها.

٤- المضامين العملية:

إنّ مجموعة الاعتبارات المذكورة آنفاً تجعل تحقيق الإرادة الإلهية في المجتمع إلزامياً. وإذا جمعنا البدهيتين الأوليين لأخلاقيات العمل والوجود الواقعي لبنية اجتماعية؛ فإنّ هذه الاعتبارات، بصفتها مكوّنة للحقيقة الدينية الإسلامية، تنطوي على ثلاثة مبادئ رئيسة تؤثر في تجربة المجتمع الإسلامي وحركته أو حياته، ألا وهي: العالمية، والكلّية، والمسؤولية.

أ- العالميّة:

إن تطابق الإرادة الإلهية مع القيم، يحرر القيم من النواظم الخاصة كافة التي اعتادت أمم على عدّها مصادر معيارية للقيمة، مثل القبيلة، أو العرق، أو الأرض، أو الثقافة. فلأن الله تعالى هو رب العالمين دون أي شريك له، وكل ما عداه مخلوق، ولأن نظام الخالق مغاير لنظام المخلوق، فإن كل المخلوقات تستوي معاً في كونها مخلوقة. ومعنى هذا، أن وحدانية الله تعالى، منظوراً إليها على أنها تعني وحدة الحق ووحدة القيم، تستبطن كون القيمة للجميع، ومستقلة عن الجميع، وأن التكليف الأخلاقي والمهمة الأخلاقية تقع على كاهل كل البشر على قدم المساواة؛ لأنها مسندة إليهم بصفتهم مخلوقين.

ومثلما تسري السنن الإلهية المبثوثة في الطبيعة على كل المخلوقات، مما يجعل الوجود كوناً منظماً، فإن الإرادة الإلهية تشمل البشر كافة، وأي تمييز بين إنسان وإنسان آخر، فيما يتعلق بالمهمة الأخلاقية، يُعدُّ انتهاكاً لوحدة القيمة، ومن ثم لمبدأ توحيد الله. ومن ثَمَّ، فإن القيمة، أو الأوامر الأخلاقية، واحدة بالنسبة للجميع، ولا محل لقصرها على شريحة معينة من البشر، سواءً فيما يتعلق بفرضها، أو فيما ينبغي أن يكون، أو فيما

ينبغي فعله: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٤٤]، ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٧].[1]

إن هذا المبدأ يؤدي إلىٰ نتيجتين تتعلّقان بالمجتمع الإسلامي:

- لا يستطيع المجتمع الإسلامي أن يقتصر مطلقاً علىٰ أعضاء من أي قبيلة أو أمة أو عرق، أو جماعة. ومن الممكن، بل من المؤكّد، أن يبدأ ذلك المجتمع في مكان ما بشخص ما، وبوسعه أن يفرض، في فترة محدودة، وفي منطقة محددة، ما يتراءىٰ له من قيود لاعتبارات استراتيجية، إلا أنه لا يستطيع الانغلاق علىٰ ذاته من حيث المبدأ، ولا أن يخلد إلىٰ الراحة إذا لم يشمل البشرية برمتها، بل إن ذلك المجتمع يكون قد خان سبب وجوده ذاته إن هو منع أي إنسان من الانضمام إلىٰ صفوفه، فكل إنسان مؤهل لتلك العضوية وله الحق فيها بحكم خلقه ومولده علىٰ الفطرة.

- ضرورة توسع المجتمع الإسلامي حتىٰ يشمل الجنس الإنساني كله: لا يهدأ لهذا المجتمع بال إلا إذا سعىٰ إلىٰ ذلك، ونجح في تحقيق مراده. ذلك أن دعوىٰ المجتمع إسلاميته واستقاء شرعيته من الإسلام، مرهونة بإيجابيته في الاستجابة لدعوة الله. ولنقرأ هنا قول الله تعالىٰ: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ ۚ وَقَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [البقرة: ٢٨٥].

ودعوة الله هذه، ليست دعوة لمجرد الوجود، أو للثراء المادي، والسعي من أجل السعادة الشخصية، أو لوجود إسلامي لثلة من البشر، بل هي دعوة لتغيير كل البشر وكل المكان والزمان (التاريخ). والمجتمع الإسلامي وسيلة وغاية في آن واحد. إنه وسيلة إذا لم يشمل العالم كله، وهو غاية حين يغطي المعمورة بأسرها.

(١) وانظر أيضاً: النساء ٤٠ و ١١٤.

وتتعارض النظريات النفعية للمجتمع مع الرؤية الإسلامية. فتلك النظريات تصور المجتمع على أنه أداة للبقاء المادي، ووسيلة للعمل المتخصص ولتحقيق المزيد من الرفاهية. ومع أن مثل هذه الأهداف عناصر مهمة في نمو المجتمع الإسلامي؛ فإن الانطلاق منها في تعليل وجود المجتمع يفضي إلى الوقوع في سراب الرؤية الاختزالية.(١) أما النظريات الأخرى التي ترفض توسع المجتمع، انطلاقاً من مقولات "الشعب المختار"، أو العرق، أو اللغة، أو الثقافة، فهي نظريات نسبية، وتتعارض مع عالمية الإسلام، ومع التوحيد.

وقد استوعب المسلمون النتيجتين سابقتي الذكر، وتمثلوهما جيداً طوال تاريخهم. فالقرآن الكريم يقرر بلا مواربة أن كل البشر منحدرون من آدم وحواء، ويؤكد أنهم تكاثروا مشكِّلين شعوباً وأمماً، ويطالبهم بالتعاون فيما بينهم، وبأن يُثري كل منهم الآخر ويشد من أزره. يقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾ [الحجرات: ١٣]. وتتردد هذه الآية وأمثالها على لسان كل مسلم. وفي القرآن الكريم آيات تفوق الحصر تؤكد فلاح الذين آمنوا وعملوا الصالحات، أو المتقين والصالحين، واستثناءهم من سوء المصير، ومن الخسران الذي يلحق بغيرهم من البشر، وهذا ما يؤكده الحديث النبوي الذي سبق ذكره: "لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأبيض على أسود، ولا لأسود على أبيض، إلا بالتقوى، الناس من آدم، وآدم من تراب."(٢)

وتتعارض القبلية والقومية بجلاء مع هذه المبادئ الضمنية التي يقوم عليها المجتمع الإسلامي، فكلتاهما تقوم على أساس واحد، وإن كان مفهوم القبيلة قد يشير إلى كيان أضيق نطاقاً وأقل عدداً من مفهوم القومية. وتدّعي كل من القبلية والقومية

---

(1) Larrabee, Harold A. *Reliable Knowledge*, New York: Houghton Mifflin Company, 1945, pp. 305-306.

(٢) البيهقي، **شعب الإيمان**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٨٩، حديث رقم ٥١٣٧.

أن القيمة قاصرة على أعضاء جماعة واحدة فحسب، لكونها، بزعمها، هي التي أضفت عليها هذا الوصف، وهي صانعتها ومصدرها.

ويخول مثل هذا الزعم كل جماعة أخرى الحق في وضع معيار خاص بها، وقيمة خاصة بها، لو أرادت، هذا في ضوء حقيقة أن أي تجمع إنساني لا يقتصر على جماعة واحدة. ولأن معيار القيم الأسمى من صنع الجماعة -وفق هذا التصور- فإن بوسع أي عدد من البشر الانتظام في جماعة وادعاء مثل هذا الحق، ومن ثم، فإن النسبية تستدعي التعددية بالضرورة. ويترتب على ذلك اختلاف وتفرق حتماً، دون توفر ناظم عام دائم ملزم لمختلف الجماعات المتخاصمة المتصارعة. وحين لا تسوى الخصومات بالتوفيق العَرَضي بين وجهات نظر أطرافها، أو بقبول جماعة بالامتثال الطوعي لإرادة جماعة أخرى، يصير الصراع حتمياً.

والفرضية التي تقوم عليها القبلية والقومية هي أن الجماعة هي المصدر النهائي للقيم الخاصة بها، ولا يوجد معيار متجاوز للجماعة ملزم لها، ويتم الاستناد إليه في تسوية ما يطرأ من قضايا وخلافات بينها وبين الجماعات المناهضة لها، فإن هذا يصيِّر الصراع بين تلك الجماعات غير قابل للتسوية بالضرورة. فإذا رأى كل طرف، استناداً إلى مرجعيته الخاصة، أن الصراع جوهري، فلن يكون هناك سبيل لمعالجته غير الصراع بين أطرافه بالقوة، مع كل ما يترتب على ذلك من إلحاق أحدهما الهزيمة بالآخر، أو تدميره.

ولا توفّر القيم النسبية هذه تحقيق أي سلام، حتى للمنتصر الذي ألحق الهزيمة بمعارضه، فعلى الدوام يوجد في المجتمع جماعة تستطيع بناء قضيتها والذود عنها بتماسكها، مع إمكانية ممارسة أيّة مجموعة أخرى من الأفراد حقها في الانتظام في جماعة مغايرة والدفاع عن أهداف مختلفة. ولا تجد الجماعة الأكبر والأقوى سبيلاً أمامها للدفاع عن نفسها في مواجهة الجماعات الفرعية المنشقة غير القوة. وسرعان ما يؤدي هذا إلى تمزق نسيج المجتمع ذاته، كما كانت عليه الحال في الجزيرة العربية في أواخر القرن السابع

الميلادي، عندما كانت القبائل المتنافسة، أو العشائر المنتمية للقبيلة ذاتها، تدخل فيما بينها في صراعات لا نهاية لها ولا أمل في تسويتها. ولم يختلف تاريخ أوروبا منذ عصر حركة الإصلاح عن ذلك في شيء، باستثناء كون الصراع دار بين وحدات أكبر.

وأخيراً، إن الإسلام لا يميّز بين إنسان وإنسان، والمجتمع الإسلامي مفتوح، وبوسع أي إنسان الانضمام إليه، بوصفه مسلماً أو بوصفه ذمياً. ومن جهة أخرىٰ، يتعين علىٰ المجتمع الإسلامي السعي لأن يشمل الجنس البشري كله، وإلا خسر دعوىٰ كونه إسلامياً. وفي هذه الحال، يمكن أن يبقىٰ المجتمع علىٰ هيئة مجموعة من المسلمين في انتظار أن يمتصها مجتمع آخر، مسلم أو غير مسلم.

ب- الكلية (الشمولية):

يمكن تحديد المضمون العملي الثاني للتوحيد بالنسبة للمجتمع بتطبيق المبادئ الاجتماعية الإسلامية في الحياة الإنسانية بكل مظاهرها وجوانبها وهمومها. فإرادة الله أو القيمة تستوعب الخير كله أنّىٰ وجد. ومن المؤكد أن الخير كليّ الوجود، وهو كائن، أو يمكن إيجاده في كل مناحي الحياة الإنسانية. ويترتب علىٰ ذلك وجوب سعي المجتمع إلىٰ تجسيد الإرادة الإلهية في الواقع المعيش في كل المجالات التي يستطيع التأثير فيها نحو الأفضل. وفي هذا السياق نفهم قوله تعالىٰ: ﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴾ [الحج: ٤١].

ولا تعني كلية هذه المهمة أن المجتمع الإسلامي لا يستطيع أن يحدّد سُلّم أولوياته، ولن يعترض أحد إذا ما وزّعت المهام والجهود وإمكانات الأمة علىٰ الدعوة أو الدفاع أو التعليم أو التنمية الاقتصادية.

ويقدم علماء الفقه والأخلاق الإسلاميون تصنيفاً ملائماً في هذا الصدد تندرج بموجبه الأنشطة الإنسانية في واحدة من خمس فئات: الواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه، والمحرم. وجاءت الشريعة الإسلامية بأحكام منظمة للواجب والمحرم،

وقدم الإسلام نموذجاً للقدوة السلوكية ممثلاً بالنبي والصحابة رضوان الله عليهم، وأرشد أتباعه من رجال ونساء إلىٰ محاكاة هذا النموذج فيما يتعلق بالمكروه والمندوب. وعلاوة علىٰ ذلك، طور الإسلام نمطاً حياتياً جرىٰ تطويره عبر الأقوال المأثورة والقصص الشعبية والشعر والأمثال والتقاليد والحفلات العامة، ونتج عن ذلك ترسبات تراثية قد تخالف أصل المنهج.

ومع أن هذه المعايير تختلف في درجة الضغط، وفي درجة العقوبة التي يستحقها من ينتهكها، وفي درجة الثناء والثواب الذي يناله الملتزم بها، فإن جميعها يفترض صلاحية الإسلام وشموله لجميع هذه الأعمال. ويفقد المجتمع دعوىٰ إسلاميته فيما لو اقتصرت أنشطته علىٰ مجال واحد أو علىٰ مجالين من مجالات الحياة. وسينحطّ ويتردىٰ المجتمع في تلك الحالة إلىٰ مستوىٰ نادٍ عام، أو مجتمع تعاوني، مسوِّغ وجوده هو إشباع حاجة أو أكثر من الاحتياجات الاقتصادية أو الاجتماعية أو الثقافية أو السياسية لأعضائه.

إنّ مردّ تناغم المجتمع الإسلامي هو كونه مجتمعاً عقَدياً يسعىٰ إلىٰ تحقيق ذاته بما يُلزم به نفسه ويستدعي من الدولة تنفيذه. ومن ثمَّ فإن الشمولية ليست أمنية للمجتمع فحسب، بل هي منهاج في السياسة الإدارية العلمية للدولة (الخلافة) أيضاً.

ولا وجود لمثل هذا التناغم بين المجتمع والدولة في الغرب؛ لأن الدور المنوط بالدولة مختلف عن نظيره المنوط بالمجتمع. ففي حين تتمتع المجتمعات الغربية بسلطة كبيرة في تحقيق التجانس بين مواطنيها، وتحقيق التثاقف للوافدين الجدد بدمجهم فيها، فإن سلطة الدول الغربية مقيدة، بسبب تاريخها الطويل في إساءة استعمال السلطة، وكذلك الصراع بين الأسر المالكة، والإقطاع، والكنيسة، والجماهير. وترتَّب علىٰ ذلك أن سارت الحركة الدستورية في الغرب في اتجاه قصر سلطة الدولة علىٰ حكومة الحد الأدنىٰ الضروري لكفالة الأمن الداخلي، والدفاع الفعال في مواجهة الخارج، وتوفير الحد الأدنىٰ من الخدمات الضرورية للمصلحة العامة.(١) ولم يعرف الغرب مفاهيم

(١) انظر تفصيلات العلاقة بين المسيحية والمجتمع في:

- Al Faruqi, *Christian Ethics*, chap. VII, p. 248 ff.

الضمان الاجتماعي للمحتاجين، والحق في الاستجمام والراحة والتمتع بوقت الفراغ، ومراقبة الصناعات والخدمات الأساسية، إلا منذ عهد قريب.[1]

وتَمثَّل الأساس الذي قام عليه تقييد سلطة الدولة في الماضي على افتراض أن حال الطبيعة السابقة على قيام الدولة خيِّرة ولا تحتاج لأي تدخل من المجتمع المنظم، أو على افتراض أنها شريرة وتحتاج، من ثمّ، إلى الحد الأدنى من السلطة الكفيل بكبح جماحها.[2] وتعزَّزت الرؤية الغربية لحال الطبيعة المفترضة قبل الدولة على أنها شريرة، وهي الرؤية الأكثر رواجاً، بزعم الشكوكيين أن الخير لا يمكن معرفته، وأن التنوع في الرغبات وفي الغاية الأخلاقية مسلَّمة، وأن البديل الوحيد للطغيان هو الإقرار بالنسبة أو بمبدأ: دعه يعمل، دعه يمر. ولا يتوافق أي من هذين المبدأين مع الرؤية الإسلامية التي ترى أن كل ما في الطبيعة خيِّر وبريء، ويحتاج إلى إعادة تشكيله على نحو يحقق الإرادة الإلهية، وأن الإرادة الإلهية أو الخير يمكن معرفته بالعقل وبالوحي المنزل، وأن الإنسان قد يصيب وقد يخطئ في قيامه بتلك المهمة، ولكنه مسؤول في الحالين.

ت- المسؤولية:

المضمون العملي الثالث للتوحيد في المجتمع هو: مبدأ المسؤولية (الحرية). فالكلية معرَّضة على الدوام لأن تنقلب إلى شمولية (استبدادية) بسلب نزعة الانضباط الصارم والجماعية جهدَ المجتمع الرامي إلى تحقيق قيمة أخلاقية، وتتولد، من ثم، الحاجة إلى مبدأ آخر لحماية المجتمع من التردي في مثل هذا المحظور. وفي هذا الصدد يعلّمنا الإسلام أن كل إنسان: مكلَّف؛ أي مطالب بالسعي لتحقيق الإرادة الإلهية. وهذا التكليف مبنيّ على الفطرة التي خلق الله الإنسان عليها، والتي تمثل القاسم المشترك بينه وبين أي إنسان آخر. وهذا الحس الفطري، القابل أيضاً للتهذيب، هو الملكة التي بها يعرف الإنسان خالقه، ويدرك التطابق بين إرادة الله تعالى وما ينبغي أن تكون عليه

(1) Ibid., pp. 293-294.

(2) Ibid., pp. 245-256.

حياته على هذه الأرض. ومن هنا لا يقف الإسلام عند حد تقرير أن كل إنسان مكلف مسؤول، بل ينفي على نحو قاطع سقوط التكليف عن أي إنسان، ما لم يكن طفلاً أو عاجزاً بشهادة أهل الاختصاص. وينتظر الإسلام من كل فرد مكلف أن يتحمّل تبعاته الشخصية بوعي كامل، وتقدَّر مكانته بقدر وفائه بمسؤوليته. وينبثق هذا التصور كله من طبيعة الأمانة التي ائتمن الله تعالى الإنسان عليها. ومن المقطوع به أن الله تعالى قادر على خلق عالم تتحقق فيه القيم بالضرورة. وبالفعل فإن الكون، في جانب منه خاصٍّ بالطبيعة، مخلوق على هذه الشاكلة الخاضعة لأمر الله تعالى التكويني. وحده الإنسان خلقه الله تعالى على شاكلة مغايرة، ومنَّ عليه بحرية طاعة الأمر الإلهي التكليفي أو عصيانه، ومكَّنه بذلك من أن يكون مسؤولاً عن أفعاله.

وهذه المسؤولية هي جوهر الأخلاقية. وفي حال غيابها يفقد كل عمل قيمته الأخلاقية، ولا يتحقق الشق الأسمى من الإرادة الإلهية من دونها. ومن ثم، فإن غيابها يعني إبطال الإرادة الإلهية. والإله الذي يتسامح مع مثل هذا الإهدار لإرادته ليس هو الرب الواحد الأحد الفرد الصمد الذي يعرفه التوحيد الإسلامي.

ولا بدّ من أن يكون عمل المجتمع الإسلامي الكلي والعالمي، وتحقيقه للقيمة، عملاً مسؤولاً حتى تكون له قيمة أخلاقية. ويؤكد القرآن الكريم الطابع الشخصي للمسؤولية، ونفي أية إمكانية لتحمل أحد المسؤولية بالنيابة عن أحد، سواءً تعلق الأمر بالعمل الصالح أو الطالح. يقول الله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْۖ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِۦۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَاۖ وَمَآ أَنَا۠ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾ [يونس: ١٠٨].[1]

وتأسيساً على ذلك قضى الله تعالى بأنه لا إكراه في الدين: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّۚ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩]. ويتطلّب الإسلام بالنسبة لأي عمل، حتى يكون له أي

(١) وانظر أيضاً: الأنعام: ١٦٤، الإسراء: ١٥، فاطر: ١٨، الزمر: ٧، النجم: ٣٨، الزلزلة: ٧-٨.

وزن ديني، أن يبنيه فاعله على النية؛ أي على قرار داخلي شخصي يمثل دليلاً على قصده له ومسؤوليته عنه.

وتنبع المسؤولية من رؤية أخلاقية؛ أي من إدراك القيم، وما توجبه على صعيد ما ينبغي أن يكون، وعلى صعيد ما ينبغي فعله، وفق سُلَّم أولوياتها الصحيح. ولأن من الممكن إكراه شخص على فعل شيء ما، ولكن لا يمكن إكراه شخص على التفكير، فإن المسؤولية الأخلاقية تقدم للإنسان الضمانة الخاصة بها. فعندما يتعرض الإنسان للإكراه تنتفي مسؤوليته، وتكون الأخلاقية قد انتهكت في واقع الأمر. ومع التسليم باستحالة الإكراه في دائرة إدراك القيم، فإنه يمكن الحض على الفضيلة بتجسيدها في مفاهيم أو بمدركات أو عبر المنطق، أو بوساطة القدوة الحسنة. وفي ضوء ذلك تتحدد وظيفة المجتمع الإسلامي بمساعدة الجنس البشري كله على إدراك القيم، ثم على تجسيد القيم الصادرة عن الإدارة الإلهية في أرض الواقع، بعد إدراكها، وهذه هي التربية في أنبل معانيها وأعظمها.

فالمجتمع الإسلامي مدرسة كونية النطاق، كل جهد فيها موجه نحو التثقيف والتربية. ولأن غاية هذا الجهد التربوي هي تحقيق القيمة؛ فإن كل ما يتولد عنه يكون مسؤولاً وأخلاقياً. وهذا هو السبيل الوحيد لتحقيق الشق الأسمى من الإرادة الإلهية على الأرض.

هذه هي مضامين التوحيد في النظرية الاجتماعية. وواقع الأمر أن هذه المضامين تصنع الأمة المتسمة بأنها بنية مدنية، عضوية، متعاضدة، غير محدودة بأرض أو بشعب، أو بثقافة، أو بعرق، عالمية، وكلية، ومسؤولة في حياتها بوصفها كياناً اعتبارياً مشتركاً، وكذا في حياة كل فرد منها. وهي مقوم أساسي لا غنى عنه في تحقيق أي إنسان لسعادته في الحياة الدنيا وفي الآخرة، ولتجسيد الإرادة الإلهية على هذه الأرض في هذه الحياة الدنيا بزمانها ومكانها.

الفصل الثامن:

التوحيد: مبدأ الأمة

أولاً: مفهوم الأمة

خَلَصْنا مما سبق إلى أن النظام الاجتماعي الإسلامي فريد في نوعه، ولا يصلح أي من المصطلحات المعروفة في اللغات الغربية للدلالة عليه. فمفهوم النظام الاجتماعي في اللغة الإنجليزية "Social order" يعني منظومة من القيم أو المبادئ الحاكمة لحياة مجتمع ما، وأي منظومة من القيم أو المبادئ، أياً كان نوع تلك القيم أو تلك المبادئ، جديرة بتسميتها (نظاماً اجتماعياً)، وحتى ما يمكن وصفه بالفوضى هو شكل أو نظام لحياة اجتماعية. ومن هنا يمكن الحديث عن نظام اجتماعي رأسمالي أو شيوعي أو ديموقراطي أو فاشستي، وعن نظام اجتماعي إنجليزي أو أمريكي أو هندي أو فرنسي أو صيني.

وحينما نأتي إلى صفة (الاجتماعي) المشتقة من المجتمع، فإن المعنى يصير أكثر تحديداً. فمفهوم المجتمع يشير إلى تجمُّع طوعي من البشر، يرمي إلى تحقيق أهداف معينة. وينبغي عدم الخلط بين هذا المفهوم ومفهوم الجماعة الذي يعني التجمع الطوعي بين مجموعة من البشر المتطابقين في العرق واللغة والتاريخ والثقافة والجغرافيا. ومن الوارد أن يتطابق المجتمع مع الجماعة، ومن الوارد أيضاً أن يختلفا. ومن نماذج التطابق بينهما؛ الحالتان الإنجليزية والفرنسية، ومن نماذج اختلافهما؛ الحالات الألمانية والسلافية والصينية. وعضوية الجماعة طبيعية وحتمية، باستثناء الانتماء إليها بالهجرة والتجنُّس والمثاقفة النظامية. أما عضوية المجتمع، فهي بخلاف ذلك، آنية تتعلق بالحاضر، لكونها نتاج قرار يتخذه الفرد، وهذا هو السبب في اقتصارها في الواقع، وعلى نحو شبه دائم، على محدد أو محددات مشتركة بين أفراد الجماعة، وقد تتنوع تلك المحددات بدءاً

بالمصلحة الاقتصادية، كتلك التي تربط بين أعضاء جمعية تعاونية للإسكان، وانتهاءً بمنظومة قيم ثقافية تُستدعى لدى تحديد طبقة أو جماعة معينة داخل المجموعة.(١)

ومن النادر أن يتطابق الكيان السياسي مع المجتمع، ومع وجود بعض استثناءات، مثل سويسرا فويوغسلافيا والاتحاد السوفيتي، فإن كل تلك الحالات حديثة عهد بالوجود ونتاج عوامل خاصة. أما معظم الكيانات السياسية فتتوافق مع مفهوم الجماعة، إن لم يكن على نحو كامل، فعلى نحو شبه كامل؛ ومن هذه الحقيقة يأتي مسوّغ النظر إلى الكيان السياسي على أنه يمثل "قوماً" أيضاً. وعلى خلفية هذا كله، غدا ممكناً بالنسبة للنظرية السياسية الغربية أن تعرِّف الدولة بأنها: "إقليم له حدود معينة تعيش عليه جماعة معينة تحكمها سلطة ذات سيادة قادرة على جعل قراراتها إلزامية."(٢)

وثمة مفهومان في الإسلام يشابهان مفهوم الجماعة، وهما: الشعب والقوم. ومن الصعب استخدام هذين المفهومين في الإشارة إلى المجتمع دون ليّ عنق معنييهما؛ أي دون تشويه وعي من تطلق عليهم تلك التسمية.(٣) فكل من العرب والأتراك والفرس يُعدّون شعباً أو قوماً؛ فيما لو كان قصدنا من تلك التسمية الحديث عنهم بوصفهم جماعات يختلف كل منها عن الآخر، أو كان هدفنا هو التركيز على الاختلاف بينهم في

---

(١) اتخذ الغرب في العصر الحديث من الحاجة المشتركة وقرار إشباعها أساساً لإنشاء اتحادات اقتصادية، مثل: الشركات التجارية، والمؤسسات والجمعيات التعاونية بكل صنوفها (في مجالات: الائتمان، والادخار، والاستهلاك، والإسكان، والتسويق، وما شاكل ذلك)، ولكنه لم يستند إلى هذا الأساس أبداً في إنشاء الدول. فقد افترض الغرب أن الدولة تتأسس حصراً على الخصائص العرقية المشتركة بالفطرة، والدائمة بالتبعية. انظر في تفصيلات ذلك:

- Merton, Robert K. *Theory and Structure*, Glencoe, IL: The Free Press, 1962, p. 393.

(٢) هذا هو التعريف التقليدي للدولة في الثقافة الغربية، وهذا التعريف نقيض لتعريف الدولة الإسلامية التي لا تحد بأرض، ولا عرق، ولا ثقافة، ولا دين، ولا حدود سياسية. انظر على سبيل المثال:

- Sabine, George H.. *A History of Political Theory*, New York: Henry Holt and Co., 1947, pp. 764-765.
- Hastings, James B.. "The State", *Encyclopedia of the Sciences*, s.v. "The State".

(٣) الزبيدي، **تاج العروس**، مرجع سابق، مادة: (ق و م)، ج٩.

اللغة والجغرافيا والأنساب، وما شاكل ذلك. ولكنهم ليسوا "مجتمعات" سواءً لكل منهم على حدة، أو في مجموعهم، ما دام هذا المجتمع ليس حصراً عليهم، بل يتسع ليشمل ماليين وهنوداً وسلافاً وهوسا وبانتو وغيرهم.

إنّ كل تلك الجماعات وغيرها تشترك معاً في كونها مسلمة في حضارتها وثقافتها، وفي أن كلاً منها يُعدُّ جزءاً لا يتجزأ من أمته الواحدة، أو من المجتمع الإسلامي الواحد. فالأمة مجتمع عالمي، تتسع العضوية فيه لتشمل أقصى درجة متصورة من التنوع في الأعراق أو في الجماعات، ولكن التزامهم بالإسلام يربط بينهم بنظام اجتماعي معين. يقول الله تعالى: ﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴾ [الأنبياء: ٩٢].

ومفهوم الأمة أعمق مما سلف ذكره؛ إذ إنّ كل فرد من الجماعات المسلمة يعد أمة بحد ذاته، ذلك أن كل فرد مسؤول بالضرورة وبالشرع عن الحديث باسم الأمة العالمية والعمل بالنيابة عنها في حال عدم وجود حكومة أو مؤسسة مقامة بشكل شرعي، قادرة على تطبيق الشريعة الإسلامية، وعلى التمثيل الفعّال لتلك الأمة العالمية الجامعة، أو على تحمل مسؤولية العمل في هذا الاتجاه. ومسوّغ ذلك هو حقيقة أنهم يستمدون من الإسلام كل مقومات الثقافة والحضارة، وكل معايير التفاضل والتصنيف الاجتماعي والتقويم فيما يتعلق بكل الشؤون الشخصية، وبمعظم الشؤون الاجتماعية أو المجتمعية.

ومن ثم، فإنه من المستساغ -إلى حد بعيد- أن يحدد الأفراد والجماعات هويتهم بالإسلام الذي يجمع بينهم بالأخوة الإسلامية العالمية، بدل تحديدها على أسس تجعل منهم مجرد جماعة من الجماعات. ولا يتعارض تحديد الهوية بالإسلام، مع إحساس كل جماعة بذاتيتها، فالهوية الإسلامية الجامعة لا تنفي عناصر الاختلاف الخاصة بكل جماعة، ولكنها تجعلها غير مهمة نسبياً، مقارنة بما يجمعها مع غيرها من قواسم مشتركة عبر الإسلام. فتلك الفروق تظل معترفاً بها، ولكنها توضع في مكانها المناسب في سُلّم الأولويات.

ولا يقبل مفهوم "الأمّة" الترجمة، ويجب استعماله في صيغته العربية الإسلامية، فهذا المفهوم ليس مرادفاً لمفاهيم الشعب ولا القوم ولا الدولة، التي هي مفاهيم تتحدد دائماً إما بالعرق أو بالجغرافيا أو باللغة أو بالتاريخ، أو بتوليفة من هذه المصطلحات. ومن جهة أخرىٰ، فإن مفهوم الأمة مفهوم عابر لما هو محلي، ولا مجال مطلقاً لتحديده بناءً علىٰ اعتبارات جغرافية. فحدود مفهوم الأمة ليس الكرة الأرضية بكاملها فحسب، بل الكون كله. ومن جهة أخرىٰ، فإن الأمة لا تقتصر علىٰ عرق بعينه، فهي عابرة للأعراق، وتنظر إلىٰ كل البشر علىٰ أن كلاً منهم إمّا عضو فعلي فيها، وإمّا عضو محتمل فيها. ومن جهة ثالثة، لا تُعدُّ الأمة مرادفة للدولة، فهي كيان عالمي عابر للدول، وقد يتضمن دولاً عدة ويحتويها.

وبالمثل، تضم الأمة كل أعضائها، حتىٰ لو لم يكونوا خاضعين لسيادة دولة واحدة، أو حتىٰ لسيادة الدولة الإسلامية. والأمة بهذا التحديد تمثل نوعية من "الأمم المتحدة" ذات أيديولوجية واحدة قوية وشاملة، وحكومة عالمية، وجيش عالمي، لإنفاذ قراراتها. والأمة هي النظام الاجتماعي للإسلام، والأمَّتية هي الحركة التي تناضل في سبيله، أو تسعىٰ إلىٰ تجسيد أهدافه في أرض الواقع.[١]

ثانياً: طبيعة الأمة

١- أمة مناهضة للتمركز حول العرق:

النظام الاجتماعي للإسلام عالميٌّ يحتضن الجنس البشري كله دون أي استثناء، وكل إنسان مؤهَّل بحكم مولده لأن يصبح عضواً في هذا النظام. وهو واحد من اثنين لا ثالث لهما، إمّا عضو فعلي، وإمّا عضو محتمل من واجب كل الأعضاء الآخرين السعي إلىٰ إقناعه بالتحول إلىٰ عضو فعلي،[٢] ويعترف الإسلام بتجمع البشر بالفطرة

---

(1) Al Faruqi, Isma'il Raji. *Urubah and Religion*, Amsterdam: Djambatan, 1962, chap. VI.

(٢) كل إنسان مخاطب دون استثناء ولا تمييز بأحكام الشريعة والأوامر الإلهية التكليفية، لأن غاية الإسلام أو قيمه تتعلق بالجميع، ومن ثم فإن من واجب المسلمين، الذين أقروا بالفعل بهذه المعيارية لمضمون الوحي المنزل، **دعوة كل إنسان إلىٰ الإسلام**. لمزيد من التفصيلات حول هذه النقطة. انظر:=

في أسر وقبائل وأقوام، ويَعدُّ تلك الأنساق من خلق الله تعالىٰ ومن تقديره. يقول تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾ [الحجرات: ١٣]. إلا أن الإسلام يرفض اعتبار تلك الأنساق الجمعية سقفاً نهائياً يتحدد به الإنسان، ويتشكل به المعيار الأخير للخير والشر. وبينما يوسِّع الإسلام الدلالة الشرعية لمفهوم العائلة لتشمل كل أولي الأرحام الذين تثبت علاقة قرابةٍ فيما بينهم، مهما بعدت، وينظِّم علاقات الميراث والتكافل فيما بينهم بأحكام الشريعة، فإنه يسند للتجمعات الأعلىٰ، كالقبائل والأقوام والشعوب، مهمة تحقيق التكامل والتعاون فيما بينها لمصلحة الجميع.

وتعلو الشريعة علىٰ كل البشر، أفراداً وجماعات، ويُعدّ التنوع العرقي حقيقة واقعة في دائرة المباح في حدود معينة، ويعاملها الإسلام فيما هو أبعد من تلك الحدود علىٰ أنها شأن دنيوي خاضع لأحكام الشريعة. وحينما تتحول العرقية إلىٰ تمركز حول العرق، فإن الإسلام يدينها ويعدّها ردة إلىٰ الجاهلية، أو إلىٰ الكفر، لكونها تستبطن اتخاذ مصدر آخر للقانون؛ أي لمعايرة الخير والشر، وهو العرقية ذاتها. وتقع الاعتبارات العرقية أو الشعوبية، من المنظور الفقهي، في دائرة المباح، وإن كانت محدّدةً بدائرتي المحرَّم والمكروه من جهة، وبدائرتي الواجب والمندوب من جهة أخرىٰ.

ولا يمانع الإسلام في وصول النزعة العرقية إلىٰ حد تأسيس دولة خاصة بها، أو خلافة سياسية خاصة بها، طالما التزمت بالشريعة تماماً. فلقد اعترف الفقه الإسلامي بشرعية ذلك منذ عهد الماوردي. ويضع واجب الالتزام بالشريعة هذا علىٰ كاهل أي كيان عرقي ذي سيادة واجب الربط بين حالة السلام والحرب لصالح الأمة جمعاء، وإدارته لشؤونه علىٰ نحو لا يترتب عليه الإضرار بالآخرين، ويفضي إلىٰ تحقيق الخير لهم.

= - Al Faruqi, Isma'il Raji. "On the Nature of Islamic Da'wah", *International Review of Mission*. Vol. 65, No. 260 ,October, 1976.

ولا يتسامح الإسلام فيما وراء هذه الحدود مع أيّة نزعة عرقية، ويفرض على المسلمين جميعاً مناهضتها بكل ما أوتوا من قوة في أي زمان أو مكان تطل فيه برأسها. يقول تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: ٩]. وشرع الله واحدٌ لجميع البشر؛ لأن مصدره واحد من عند الله تعالى. ومثلما أن الله واحد أحد، ورب كل المخلوقات، بما فيها كل بني الإنسان، فإن شرعه واحد للجميع على حد سواء، ولا موضع في ظل هذا الشرع لمحاباة الله لأحد، ولا لاستثناء أحد من الخضوع له. ومرد اعتبار الإسلام التمركز حول العرق على مثل هذه الدرجة من الخطورة؛ أن دعوى المحاباة تمثل عدواناً على مبدأ التسامي الإلهي ذاته. فالله تعالى هو الحقيقة النهائية والحكم النهائي؛ أي هو المبدأ والمقياس والمصدر النهائي، وموقفه واحد من البشر جميعاً.

ومؤدى افتراض أن يحابي الله تعالى أيّة جماعة عرقية، بحيث تكون علاقتها به وبشريعته، وبنظامه الكوني، وبنظامه في الثواب والعقاب، مغايرةً لعلاقة غيرها بهم، هو إخلالٌ بسموه وتعاليه وتنزيهه. ودعوى تَعدد الحقيقة النهائية يمثل تناقضاً لا يستحق أدنى درجة من الاعتبار العقلي. وتلحق بتلك الدعوى في ذلك، كل توليفات النسبية العرقية، سواءً كانت إنسانية، مثل: فلسفة السعادة، أو ثقافية، مثل: الفلسفة النفعية والتقاليد الليبرالية الأنجلو سكسونية والقوميات كافة، أو سوفسطائية مثل: مذهب المتعة، تلك الديانة القديمة الجديدة، للغرب.(١)

(1) Al Faruqi, Isma'il Raji. "The Metaphysical Status of Values in the Western and Islamic Traditions", *Studia Islamica*, Fascicle xxviii, 1968, pp. 29-62.

٢- أمة العالمية:

النظام الاجتماعي الإسلامي عالمي التوجه. يقول الله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الحجرات: ١٠]، ويقول سبحانه: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٩٢]. ومع أن ذلك النظام الاجتماعي قد يتجسد حالياً في شعب أو في آخر، أو في مجموعة من الشعوب، أو في مجرد مجموعة من الأفراد، فإنه يُعدُّ نظاماً واحداً من حيث إنه يسعىٰ إلىٰ أن يشمل الجنس البشري كله.

ومن هنا، فإنه لا مجال للقول، عند الحديث بلغة الإسلام، بوجود نظام اجتماعي عربي ولا تركي ولا فارسي ولا باكستاني ولا مالي، بل يوجد نظام اجتماعي واحد هو النظام الاجتماعي الإسلامي. نعم، يمكن أن يبدأ ذلك النظام في دولة معينة أو في جماعة معينة، ولكنه يفسد ويفقد هويته الإسلامية إن هو لم يسْعَ علىٰ الدوام لجمع الجنس البشري كله تحت مظلته. فنموذج المجتمع العالمي هو النموذج الإسلامي المعبر عنه بلفظ الأمة العالمية الجامعة.

وهذا النموذج ليس رجعيّاً، وليس نموذجاً عتيقاً يعود إلىٰ العصور الوسطىٰ لا يتناغم مع متطلبات الحاضر، فلقد ساد نموذجُ المجتمع العالمي في الغرب علىٰ مدىٰ خمسة عشر قرناً من الحكم الروماني الإمبراطوري حتىٰ عصر الإصلاح. وشهد الغرب محاولة لاستعادته في ظل الرؤية التنويرية للثورة الفرنسية، ثم شهد محاولات لاستعادته وفق الرؤىٰ العالمية لكل من الديموقراطية والشيوعية. وفي كل مرة من تلك المحاولات تعرَّض ذلك النموذج للإفساد والانتهاك والاغتيال والإزاحة علىٰ يد خصومه من دعاة العرقية والقومية والعنصرية.

ومن المهم القول: إنّ أياً من تلك الحركات ليست معادية للنموذج العالمي، أو حتىٰ معارضة له بحد ذاته. فالقوىٰ العرقية التي عبَّأت البشر حول أمرائها إبان عصر الإصلاح؛ كانت معارضة لإفساد الكنيسة الرومانية لذلك النموذج. وبالمثل

فإن القوىٰ القومية لم تناهض النموذج التنويري الخاص بالثورة الفرنسية، بل تصدت لعملية إفساده علىٰ يد فرنسا الإمبريالية. وبالمثل، فإن انهيار هذا النموذج بعد الحربين العالميتين الأولىٰ والثانية يرجع إلىٰ مكائد ومناورات الصهيونية وإمبريالية الاستعمار الجديد. وبتعبير آخر، فإن إخفاق هذا النموذج حتىٰ الآن يعود إلىٰ غياب التكاتف الحقيقي حوله، وقصر نفس أنصاره. فلقد استمر إيمان الجماهير الغربية بهذا النموذج إلىٰ أن واجه الضربة الكارثية الأخيرة علىٰ يد الحركة الشكوكية المعاصرة، التي لم تقف عند حد نفي القداسة عن أي شيء، بل نفت وجود أي معنىٰ محدد أو أكيد لأي شيء.

٣- أمة الكلية:

النظام الاجتماعي الإسلامي كلي، من حيث إنه يقوم علىٰ اعتبار الإسلام متعلقاً بكل مجالات النشاط الإنساني. فأساس هذا النظام الاجتماعي هو الإرادة الإلهية التي هي وثيقة الصلة بكل مخلوق، من حيث إنعام الله عليه بناموس وبنية ووظيفة. يقول تعالىٰ: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ۝١ ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ١-٢]. وعلىٰ حين تبدو عالمية الإسلام جلية في حقيقة أن تعاليمه موجهة لكل البشر بحكم إنسانيتهم، فإن كلية الإسلام جلية هي أيضاً. فالإسلام يضع علىٰ كاهل المسلم -في أي مجال من مجالات السلوك الإنساني متروكٍ دون تشريع معين خاص به- عبء الضوابط المنظمة له علىٰ نحو يجعله موافقاً للشرع، ويجعل تطبيق الشرع شاملاً لكل ما يواجهه من شؤون يومية ومن مشكلات. فالاجتهاد فريضة عامة علىٰ كل المسلمين، وبيان ذلك قوله تعالىٰ في محكم التنزيل: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم ۚ مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعام: ٣٨].

ومن المقطوع به أن لدىٰ البشر، بطبائعهم الجسدية والشخصية والاجتماعية والروحية، تكويناً عقلياً ومزاجاً نفسياً منحهم الله إياه ويتعين عليهم تنفيذه. وكل أنشطتهم بلا استثناء خاضع لإرادة الله، وليس بوسعهم أن يفكروا في أي مسعىً في

أي مجال لا يندرج تحت ضوابط الشريعة التي تمثل كلاً متصلاً يبدأ بالواجب وينتهي بالمحرم. وبين الحل والحرمة تندرج درجات الكراهة والوجوب والندب. وعلاوة على ذلك، فإن من علامات النضج العقلي وصفاء الرؤية تنظيم دائرة المباح وفق مراد الإسلام قدر الممكن.

أما المبدأ الفقهي الذي ينص على أن الأصل في الأمور الإباحة ما لم يرد نصّ بخلاف ذلك؛ فيرمي إلى الوقاية من توسيع المحرمات على نحو جائر وغير شرعي، وليس إلى عدم استقراء الأحكام على وجهها الصحيح[1] فمن المفيد والضروري تحليل الأحكام الإسلامية واستنباطها واستقراؤها وتمديد نطاقها بحيث تصير ناظمة لكل ما هو كائن. والقول بغير ذلك يعني جعل قاعدة شمولية الإرادة الإلهية، التي ترتكز عليها الشريعة، قابلةً للشك في نهاية المطاف. وتوافقاً مع هذه الحقيقة، فإن أفضل نظام اجتماعي هو النظام الذي يحكم أقصى قدر ممكن من النشاط الإنساني، وليس النظام الذي يحكم أدنى قدر ممكن منه، وأفضل حكومة هي حكومة الحد الأعلى [تحكم أكثر]، وليس حكومة الحد الأدنى [تحكم أقل].

ولنتذكر هنا أن النظام الاجتماعي الإسلامي ليس نادياً، أو مؤسسة تعليمية، أو غرفة تجارية، أو نقابة عمالية، أو جمعية تعاونية للمستهلكين، أو حزباً سياسياً بالمعنى الغربي لهذا المصطلح. إنه كما اعتاد الشيخ حسن البنا أن يقول: مفهوم يشمل هذا كله وأكثر منه بكثير. ومرد ذلك على وجه الدقة، هو شمولية الإرادة الإلهية لكل ما في الوجود.[2]

(١) هذا واحد من المبادئ العامة للتشريع، أو ما يسمى: القواعد الكلية. انظر:

- المحمصاني، صبحي. **فلسفة التشريع في الإسلام**، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦١م، ص٢٦ وما بعدها.

ويسمّي عبد الوهاب خلاف هذه المبادئ الكلية: القواعد الأصولية التشريعية. انظر:

- خلاف، عبد الوهاب. **علم أصول الفقه**، القاهرة: دار القلم، ١٩٧٢م، ص١٩٧ وما بعدها.

(٢) انظر التفصيلات في:

- الحسيني، إسحاق موسى. **الإخوان المسلمون**، بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٥٥م، ص٧٩.

ولا تختص كلية النظام الاجتماعي الإسلامي بالأنشطة الإنسانية وغاياتها في الحاضر فحسب، بل تشمل الأنشطة كافة في كل مكان وفي كل زمان، فضلاً عن كل البشر القائمين بتلك الأنشطة، والذين تَعدّهم أعضاء فيه بالضرورة. وعلىٰ حين ينظر ذلك النظام إلىٰ المسلمين كافة علىٰ أنهم جند لبرامجه ومشروعاته، فإنه ينظر إلىٰ غير المسلمين علىٰ أنهم أعضاء كامنون يتعين السعي إلىٰ إقناعهم بالانضمام إليه. وبناءً علىٰ ذلك، فإن النظام الاجتماعي الإسلامي لا نهائي، لكون الحياة والنشاط علىٰ هذه الأرض لا نهائيين. ومهمة النظام الاجتماعي الإسلامي هي التدخل في كل ما هو كائن، وكل ما هو ساكن أو متحرك، بهدف جعله، سواءً كان من الجمادات والمخلوقات الأخرىٰ، أو كان إنساناً ذكراً أو أنثىٰ، فرداً أو جماعة، أفضل وأقدر علىٰ تحقيق الغاية التي خلقه الله تعالىٰ لها. والفلاح هو التغيير الحقيقي للأرض لتصبح جنة (وهذا هو المعنىٰ الحقيقي للمفهوم القرآني: استعمار الأرض؛ أي إعادة تشييدها)، وتحويل البشر إلىٰ أبطال وعباقرة وقديسين يطبقون سنن الله تعالىٰ. وعلينا أن نعي هنا أن تحقيق ذلك علىٰ نحو لا أخلاقي، لا يمثل فلاحاً، فالفلاح يتطلب موافقة أعمال التغيير هذه عند تنفيذها للإدارة الإلهية، وأن تكون بواعثها راجعة لتطبيقها.

٤- أمة الحرية:

النظام الاجتماعي في الإسلام نظام حر، وهذا النظام الاجتماعي يفقد صفة الإسلامية إن هو قام بالقوة، أو استند في تنفيذ برامجه علىٰ إكراه البشر. وقد تكون هناك حاجة إلىٰ التنظيم والإعداد، ولكن شرعيتهما تقف عند حد قصرهما علىٰ فضاء مرحلة التنفيذ، أما قبل ذلك؛ فإن الإسلام يأمر بالشورىٰ بخصوص مسألة التنظيم والإعداد، مع اعتبارها، أياً كان مستواها، مؤقتة ومرتبطة بمشروعات بعينها. فحيثما يكون التنظيم والإعداد هو القاعدة، ويكون اللجوء إلىٰ الإكراه هو المبدأ المعمول به، فإن المحصلة قد تكون هي التفعيل الناجح للإدارة الإلهية، إلا أن قيمة هذا التفعيل

تكون في هذه الحالة نفعية وليست أخلاقية. فشرط اكتساب التفعيل قيمة أخلاقية هو إقدام فاعله عليه بإرادته بقرار حر نابع من التزامه الذاتي بالقيمة أو بالنموذج الإلهي المراد تجسيده: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ لِلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ ۖ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾ [الزمر: ٤١].

ومما لا ريب فيه أن الإسلام يسعىٰ إلىٰ تحقيق كلتا القيمتين: النفعية والأخلاقية، إلا أنه لا يجيز تحقيق الأولىٰ علىٰ حساب الثانية، ولا يولي أدنىٰ احترام للقيمة النفعية حال عدم اقترانها بالقيمة الأخلاقية. فالتفعيل المعتبر في نظر الإسلام هو المتضمن للقيمتين الأخلاقية والنفعية معاً. ولقد علَّمنا الله تعالىٰ هذا الدرس علىٰ نحو بليغ في القرآن الكريم. ففي معرض إعلام الله تعالىٰ سبحانه الملائكة بأنه سيخلق الإنسان وسيستخلفه في الأرض، والمبين بقوله سبحانه ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠] تعجب الملائكة، وهم من لا يعصون الله تعالىٰ ما أمرهم، ويفعلون ما يؤمرون: ﴿قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ [البقرة: ٣٠] فردّ عليهم المولىٰ سبحانه وتعالىٰ: ﴿قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠].

فلو كان البشر معصومين غير قادرين علىٰ فعل الشر، مثلما هو حال الملائكة، لكانت أفعالهم موافقة لإرادة الله تعالىٰ وأمره تلقائياً، ولكنها ليست أخلاقية. والأخلاقية هي الشق الأسمىٰ من الإرادة الإلهية، ومن المؤكد، من ثمّ، أن العمل الأخلاقي هو أسمىٰ ما هو مطلوب من الإنسان تحقيقه. ذلك أن الإرادة التي لا تأمر بالفعل الأخلاقي لا يمكن أن تكون إلهية؛ لأنها تكون في هذه الحالة متناقضة مع نفسها. ويؤكد القرآن هذه الحقيقة في موضع آخر علىٰ نحو يضاهي سابقه في روعة البيان، ويزيد عليه في تحريك الوجدان، حيث يقول تعالىٰ: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢]. فإرادة الله تعالىٰ تتحقق في السموات والأرض بحتمية الأمر الإلهي التكويني الذي لا يملك في ظله كل ما فيهما من مخلوقات

حرية الفعل وعدم الفعل. ومن هنا، فإن أفعالهم المجسدة للإرادة الإلهية لا توصف بأنها أخلاقية. وحده الإنسان هو الفاعل الأخلاقي؛ لأنه هو الوحيد الذي يملك الاختيار تجاه الأمر الإلهي التكليفي، وهذا هو السر في انفراده بحمل الأمانة الإلهية.

وما دام حَفْز البشر لتفعيل القيمة لا يمكن أن يتم بإكراههم علىٰ ذلك؛ فإنه يتعين إغراؤهم بفعل ذلك باختيارهم الحر دون ضغط أو إكراه. ومعنىٰ هذا؛ أنه لكي يكون تفعيل القيمة أخلاقياً ينبغي أن يقف الحث عليه عند حد تعليم البشر وإقناعهم بأهمّيّة القيم وضرورتها، وبمطابقة النماذج المرغوب فيها للأوامر الإلهية التكليفية. ويصير النظام الاجتماعي الإسلامي، في ضوء ذلك، شبيهاً بحلقة بحثية أو مدرسة واسعة النطاق، وظيفة الحكومة والقيادة في ظلها هي التعليم والتربية، والإقناع والإغراء، والتنوير والهداية.

٥- أمة الرسالة:

من الواضح أن الأمة ليست مجرد زائدة طبيعية نشأت بالصدفة، وهي ليست موجودة من أجل خدمة نفسها، ولا هي موجودة، من باب أولىٰ، من أجل خدمة إحدىٰ مؤسساتها، بل هي موجودة بصفتها أداة للإرادة الإلهية المنصرفة إلىٰ تحقيق تجسُّدها علىٰ نحو ملموس في هذه الحياة الدنيا بزمانها ومكانها. فالأمة هي الحاضنة للرسالة الإلهية الخاتمة، وأداة تحقيق المشيئة الإلهية، والنقطة التي التقىٰ عندها الإلهي بالكوني، وشرع الكون في مسيرته اللانهائية صوب تنفيذ المراد الإلهي. ويعبر القرآن الكريم عن ذلك ببيان رفيع موضحاً أن هذه الأمة أخرجت للناس لتكون كلمة الله هي العليا.

ثالثاً: الديناميات الداخلية للأمة

١ - لا إسلام دون الأمة:

يقول الله تعالىٰ: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]. تبين هذه الآية الكريمة أن المسلمين مأمورون بأن ينظّموا أنفسهم في أمة؛ أي بنية اجتماعية منظمة علىٰ نحو خاص. وتضمّن هذا النص القرآني علة الأمر بتشكل تلك الأمة، وهي: الدعوة إلىٰ الخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهذه العلة هي السبب أو الهدف النهائي المفترض أن تفي الأمة به. وثمة سبب مساعد، أقل أهمية، وهو أن وجود الأمة هو الذي يجعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أمراً ممكناً. فالأمة هي مصدر حقوق المسلم وواجباته، وهي البنية التي يمكن في سياقها ممارسة تلك الحقوق والواجبات.

وتأسيساً علىٰ ذلك قضىٰ النبي ﷺ، بأنه: "لا يحلُّ لثلاثةٍ يكونون بفلاةٍ من الأرض إلا أمّروا عليهم أحدَهم،"(١) ذلك أنه ما دام هدفهم هو إقامة شعائر الدين، وتطبيق الأوامر الإلهية التكليفية، وتحقيق العدالة، وإقامة الحدود، وتحصيل السعادة والفلاح في الدنيا والآخرة، فإنه لا مناص من انتظامهم في أمة؛ أي في مجتمع عضوي له إمارة، أو حكومة. يقول الله تعالىٰ: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٩].(٢)

وقد يعترض بعضهم هنا بالقول بأن تحقيق القيم الشخصية لا يحتاج إلىٰ أمة، بل قد يزعم هؤلاء أن الأمر علىٰ خلاف ذلك، فإن المجتمع مفسد لتلك الغاية؛ لأن أسمىٰ

---

(١) رواه أحمد عن عبد الله بن عمرو، انظر:

- الشيباني، أحمد بن حنبل. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، ج١١، ص٢٢٧، حديث رقم ٦٦٤٧.

(٢) وانظر أيضاً: الحديد: ٢٥، النساء: ١٠٥.

صورة لتحقق الفضيلة هي حين تكون سراً بين العبد وربه. ونردّ نحن المسلمين على تلك الدعوى بأنها تمثل رؤية مسيحية. فمن المؤكد أن الإسلام يأمر بالقيم الشخصية، ويجملها في لفظ: الإخلاص (النية، والصدق، وابتغاء وجه الله، والطهر، والأمانة، وما شاكل ذلك)، ولكنه يحظر في الوقت نفسه الرهبانية. ولنقرأ قول الحق سبحانه وتعالى: ﴿ ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَٰهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ رِضْوَٰنِ ٱللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا ۖ فَـَٔاتَيْنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ ﴾ [الحديد: ٢٧]. ووجه تفرد الإسلام في هذا المضمار أنه يقصر الإخلاص المعتبر على الإخلاص المترجم إلى فعل ظاهر في الواقع المعيش، بزمانه ومكانه، فضلاً عن أمر المجتمع ذاته بهذا النوع من الإخلاص المعتبر.

أما في المسيحية، فإن المجتمع والدولة يُعدان مملكة لقيصر، وفق الفهم التقليدي للمسيحية المؤسس على نصوص من أناجيل متى ومرقس ولوقا. ولنقرأ في إنجيل مرقس "١٣ثُمَّ أَرْسَلُوا إِلَيْهِ قَوْمَاً مِنَ الْفَرِيسِيِّينَ وَالْهِيرُودُسِيِّينَ لِكَيْ يَصْطَادُوهُ بِكَلِمَةٍ. ١٤فَلَمَّا جَاءُوا قَالُوا لَهُ: "يَا مُعَلِّمُ، نَعْلَمُ أَنَّكَ صَادِقٌ وَلَا تُبَالِي بِأَحَدٍ، لِأَنَّكَ لَا تَنْظُرُ إِلَىٰ وُجُوهِ النَّاسِ، بَلْ بِالْحَقِّ تُعَلِّمُ طَرِيقَ الله. أَيَجُوزُ أَنْ تُعْطَىٰ جِزْيَةٌ لِقَيْصَرَ أَمْ لَا؟ نُعْطِي أَمْ لَا نُعْطِي؟" ١٥فَعَلِمَ رِيَاءَهُمْ، وَقَالَ لَهُمْ: "لِمَاذَا تُجَرِّبُونَنِي؟ اِيتُونِي بِدِينَارٍ لأَنْظُرَهُ". ١٦فَأَتَوْا بِهِ. فَقَالَ لَهُمْ: "لِمَنْ هَذِهِ الصُّورَةُ وَالْكِتَابَةُ؟" فَقَالُوا لَهُ: "لِقَيْصَرَ". ١٧فَأَجَابَ يَسُوعُ وَقَالَ لَهُمْ: "أَعْطُوا مَا لِقَيْصَرَ لِقَيْصَرَ وَمَا لله لله" فَتَعَجَّبُوا مِنْهُ."(١)

وعرف العالم المسيحي جهوداً ترمي إلى ربط الأخلاق المسيحية بالمجتمع، وجعلها قابلة للتطبيق فيه على نحو جدي عقب حركة الإصلاح، متخذة من (كالفن) نموذجاً ريادياً لها. إلا أن تلك الجهود قوبلت بالرفض من الأغلبية، ولم تصبح أبداً جزءاً من

(١) إنجيل مرقس: ١٢: ١٣-١٧.

العقيدة الأرثوذكسية إلا في منظور أشياعها فحسب. ولم يتحرك الضمير المسيحي صوب تمديد علاقة تعاليم المسيح بساحة العلاقات الاجتماعية والتشريع العام إلا بعد أن أدت الثورة الصناعية في إنجلترا إلى الوصول في استغلال الإنسان إلى مستويات عالية للغاية من القسوة والتحقير. ولم يكتسب الاهتمام بهذه المسألة طابع العمومية، إلا في العقدين أو العقود الثلاثة الأخيرة، كرد فعل على العنصرية والشيوعية والحرب العالمية الثانية. وحتى عند هذا الحد لم يختر العقل المسيحي أن يدشن أخلاقية مسيحية شبيهة بمفهوم الأمة. فبينما سلم العقل المسيحي بالحاجة إلى تعاليم المسيح على الصعيدين: السياسي والاجتماعي؛ فإن تأكيده لعلاقة المسيح هذه جاءت على نحو غامض، من مدخل معارضة ما يفعله القياصرة الدنيويون. ولم يتطرق ذلك العقل أبداً لبيان ما يريد المسيح من أولئك القياصرة أن يفعلوه.[1]

أما في الإسلام، فإن كل شيء له علاقة بالله تعالى، ويقع ضمن الأوامر الدينية الإلهية التكليفية، والأمة شرط ضروري لا بديل عنه، لكل تقوى، ولكل فضيلة، وهذا هو سبب وصف الله تعالى للمؤمنين بقوله: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [التوبة: ٧١]. ويجلو القرآن الكريم هذا الأمر بوضوح أكبر بنصوص تجمع بين الأمر والنهي، وبين الوعظ والإرشاد، عبر خبرة أمة أخرى من هذا الأمر والنهي. فعلى صعيد الأمر يقول الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُحِلُّوا۟ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ وَلَا ٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ وَلَا ٱلْهَدْىَ وَلَا ٱلْقَلَٰٓئِدَ وَلَآ ءَآمِّينَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَٰنًا ۚ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟ ۚ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا۟ ۘ وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ﴾ [المائدة: ٢]. وعلى صعيد النهي يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [المائدة: ٢]. وعلى مستوى الوعظ يصف الله

(1) Barth, *Against the Stream*, pp. 29-31.

تعالىٰ الملعونين من البشر بأنهم ﴿ لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبۡنِ مَرۡيَمَۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعۡتَدُونَ ٧٨ كَانُواْ لَا يَتَنَاهَوۡنَ عَن مُّنكَرٖ فَعَلُوهُۚ لَبِئۡسَ مَا كَانُواْ يَفۡعَلُونَ ﴾ [المائدة: ٧٨-٧٩].

وهذا هو السبب وراء تحذير النبي ﷺ للأمة "من أنها إذا رأت المنكر ولم تغيره، أصابها الله بعذاب من عنده". وفسر حكمه هذا بمنطق أنه حينما يقع المنكر في السر فإنه لا يؤذي إلا الواقعين فيه، أما حينما يجاهر به فاعله، ولا يُمنع من ذلك، فإن ضرره يصل إلىٰ الجميع. يقول النبي ﷺ، فيما رواه أبو داود: "والله لَتَأْمُرُنَّ بالمعروفِ ولَتَنْهَوُنَّ عَن المنكرِ ولَتَأْخُذُنَّ علىٰ يَدِ الظالمِ ولَتَأْطُرُنَّهُ علىٰ الحقِّ أَطْراً ولَتَقْصُرُنَّهُ علىٰ الحقِّ قَصْراً أو لَيَضْرِبَنَّ اللهُ بقلوبِ بعضِكم علىٰ بعضٍ ثم لَيَلْعَنكم كما لعنهم."(١)

وبوسعنا أن نخلص إلىٰ المزيد من مسوّغات وجود الأمة عبر تحليل الوعي الأخلاقي والأخلاق الشخصية. فالوعي الأخلاقي يكشف عن حقيقة وحدة الأمر الأخلاقي، وأن المضامين المستنبطة منه لا تطبق، ولا يكون لها معنىٰ، إلا ضمن شبكة العلاقات بين الإنسان والطبيعة والبشر التي يعيش الفاعل الأخلاقي في سياقها. وبناءً علىٰ حقيقة أن عبادة الله تعالىٰ تتمثل في تحقيق إرادته، وكينونة القيم في تلك الإرادة؛ بمعنىٰ أنها الجوهر الذي يستمد منه كل شيء قيمته، فإنه إذا كانت علة وجود الإنسان علىٰ الأرض هي عبادة الله تعالىٰ، فإنه يغدو لزاماً عليه أن يتفاعل مع الآخرين في علاقات إنسانية متبادلة لكي تتجسّد القيم الأخلاقية.

وكما أنه يستحيل أن نطلب من روح انفصلت عن جسدها، ولم تعد مرتبطة بالزمان والمكان، أن تجسد القيم النفعية، كذلك لا معنىٰ لتوقُّع تجسيد القيم الأخلاقية في أرض الواقع من راهب ناسك في صومعته، غير مرتبط بغيره من البشر بعلاقات

---

(١) السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج٢، ص٥٢٤ و٥٢٥، حديث رقم ٤٣٣٦ و٤٣٣٧.

تجارة وصداقة ومصاهرة وجيرة وإنتاج واستهلاك للسلع المادية، وحرب وسلام، ومعاملات وأحكام، ووعظ وتعليم، واستجمام وتمتع بالجمال، وعلاقات مؤاخاة.

وتظل القيم الأخلاقية جواهر مثالية متعالية ما لم تُفَعَّل في صميم بنية العلاقات بين البشر في مختلف مجالاتها. فالأخلاق تفترض هذه العلاقات، وهي مستحيلة دونها. وكل علاقة يتخلى عنها الإنسان أو ينسحب منها تعني أنّ القيمة المتعلقة بها، أي القيمة التي تحملها هذه العلاقة، محكوم عليها بعدم التحقيق. فالأخلاقية تفترض هذه العلاقات أيضاً، وهي مستحيلة دونها، ومعنى ذلك، أن حياة العزلة التي يحياها صاحب النزعة الفردية، أو الناسك، أو الزاهد، أو الراهب، تعني، في التحليل الأخير، تقليص عالم القيم. ذلك أن المبدأ الإرشادي لهذا النمط من الحياة هو اعتبار أن القيم المتضمنة في وعي الفاعل الإنساني، وفي روحه هو في تفرده وعزلته، تشكّل وحدها عالم القيم، أو تمثل القيم العليا التي يجب التضحية بكافة ما عداها من قيم في سبيلها.

والقول بأن عالم القيم قاصر على تلك القيم الشخصية يعني التعامي عن حقيقة جلية؛ هي وجود قيم أخرى على نحو يمثل نزعة أخلاقية أحدية حصرية وقسرية. أما القول بأن تلك القيم الشخصية جديرة بالتضحية بما عداها من قيم من أجلها، فيتضمن نوعاً من فقدان الإحساس بالقوة المحركة الحقيقية المتضمَّنة في القيم الأخرى، وحكماً زائفاً على تراتبية القيم، بل هو نفي للغاية النهائية للقيم. ولا غرابة، في ضوء ذلك، أن عاش كل من اختاروا حياة العزلة من البشر، من النسّاك والزهاد على مدى التاريخ، حياة ملؤها الضنك والإسراف على النفس والقسوة.(1)

وحيثما يتم تحديد البعد الأخلاقي من مدخل شخصي، فإنه تنبثق منه بالضرورة نزعة فردية، نهاية منطقها هي الأنانية. ذلك أن هذا التحديد يعتمد في التحليل الأخير

(1) James, William. *The Varieties of Religious Experience*, New York: Mentor Books, New American Library, 1953, pp. 269 ff, 276ff.

على المحددات الداخلية للفاعل الأخلاقي التي لا حكم عليها غير ضميره. وقد يصبو الفاعل الأخلاقي إلى أنبل المثل وأكثرها إيثاراً، إلا أن ما يجعل إرادته أخلاقية، ليس نبل مضمونها، ولا غيرية محتواها على مستوى النية، بل الطريقة التي تتجسد بها في أرض الواقع. فجعْلُ المرء قراره الداخلي الشخصي هو المحدِّد الذي له الأولوية، أو هو المحدد الوحيد للبنية الأخلاقية، يجعل منه شخصاً أنانياً هاجسه الدائم هو نفسه. وإن قال قائل بأن الانشغال بالنفس نابع بحد ذاته من نزعة إيثارية، كما هو حال الشخص القدوة الثابت على رأيه، فإنه يقابل بضرورة التسليم بأنه كلما تعاظم السلوك الأخلاقي، المرتبط بشدة الانخراط في العلاقات مع الطبيعة ومع غيره من البشر، تدنت حميمية المثالية المتضمنة في ذلك السلوك، سواءً للفاعل الأخلاقي أو للجنس الآدمي. ومن هنا يميل صاحب هذا التوجه إلى تفضيل المثالية على الانخراط الفعلي في حومة الواقع.

ونحن نجد تاريخياً أنّ معظم الذين يمثلون التحديد الداخلي الأخلاقي هم النساك والرهبان في كل الأزمان والأمم، وهم رجال تقودهم أخلاقيات الابتعاد عن العالم وإنكاره والاستسلام والزهد، على حين أن الإسلام، كما هو معلوم للجميع، هو دين الحياة الخاصة والعامة، والفرد والدولة، والحياة اليومية والتأملات السامية. لذلك لا يمكن أن يكون هناك إسلام دون أن يوجد أناس منغمسون في علاقات متشعبة مع غيرهم من البشر ومع الطبيعة، يؤثّرون ويتأثرون، يوجّهون ويوجَّهون من قبل غيرهم، مما تلخصه القاعدة الإسلامية المأثورة: "الدين المعاملة".

إن هذا يعبر عن توجه الإسلام إلى الانخراط في شؤون الآخرين الدنيوية. فالدين هو بالأحرى: النصيحة؛ أي التشاور مع الآخرين من أجل الخير. وتجد هذه الحقيقة تعبيراً عنها أيضاً في حكاية حيّ بن يقظان في تطلعه نحو مجتمع بشري بعد اكتشافه الحقيقة، وبعد وصوله إلى غاية ما يمكن للمسعى الشخصي أن يحققه من السعادة، كما تبين سابقاً.[1]

---

(1) Ibn Tufayl. *Hayy Ibn Yaqzan*, tr. George N. Atiah, *In A Sourcebook in Medieval Political Philosophy*, ed. Ralph Lerner and Muhsin Mahdi, Glencoe, IL: The Free Press, 1936.

٢- أمة واحدة لا تتعدد:

يقول الله تعالىٰ: ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ﴾ [المؤمنون: ٥٢]. ومعنىٰ هذا الأمر الإلهي أن علىٰ المؤمنين أن يجعلوا لأنفسهم نقطة ارتكاز وحيدة يلتفون حولها علىٰ هدف واحد يعلو علىٰ ما عداه، وقيمة مفتاحية تأسيسية تجمع كل أنشطتهم تحت معنىٰ واحد يشملها جميعاً هي عبادة الله تعالىٰ. فالأمة واحدة في كينونتها، ويتعين أن تظل واحدة علىٰ الدوام؛ لأن الله واحد، وعبادته واحدة، وإرادته المتعلقة بالجنس البشري كله، وبكل مكان وزمان، والمبينة في القرآن الكريم والسنة النبوية، والمتبلورة في الشريعة، واحدة، والبشر جميعاً سواسية أمامه، وإرادته بالنسبة لهم، أفراداً وشعوباً، واحدة علىٰ نحو مطلق، فهو سبحانه لا يكلف شعباً أو عرقاً أكثر أو أقل مما يكلف به أي شعب أو جنس آخر.

ومن هنا، فإن أساس وحدة الأمة ديني أخلاقي وليس بيولوجياً أو جغرافياً أو سياسياً أو لغوياً أو ثقافياً، ولهذا السبب سمىٰ النبي ﷺ اليهود أمة، مع كونهم يعيشون في المحلة نفسها التي يعيش فيها المسلمون، وينتمون إلىٰ الجماعة السياسية واللغوية والثقافية نفسها. ولكن لأنّ عقيدتهم الدينية والأخلاقية كانت مختلفة؛ فإن النبي عدهم أمة قائمة بذاتها، ولا يعترف الإسلام بتأسيس أيّة أمة علىٰ آصرة النسب أو الجغرافيا أو السياسة أو اللغة أو الثقافة. إن الهوية الدينية هي التي تحدّد الأمة، وبتعبير آخر، لا يقر الإسلام تقسيم البشر وفق القوم والعرق والدولة والقارة علىٰ شاكلة ما هو معروف في الثقافة الغربية الحديثة.

ولا يعني مما سبق ذكره نفي حقيقة أن الوحدة الدينية للأمة قابلة لأن تتعزز بهذه الأشكال الفرعية الأخرىٰ من الوحدة، ولأن تتكامل معها. فالوحدة في الفضاء المكاني أو الجغرافيا، وفي اللغة والثقافة، وفي النسب والعرق، يمكن أن تساعد، بل هي تساعد حقاً في تعزيز الوحدة الدينية، فمبدأ "الأقربون أولىٰ بالمعروف" أحد مبادئ

الشريعة الإسلامية. وكل ما يقرره الإسلام في هذا الصدد هو عدم السماح لأي نوع من أنواع القرابة المادية بأن يقرر سلوك الفرد المسلم أو الجماعة المسلمة، بحيث يعلو على العامل الديني والأخلاقي. يقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣]. وهذا يوضح أنّ القرابة الطبيعية خاضعة للفضيلة والتقوى، وتعدُّ عاملاً ثانوياً بالنسبة للجدارة الأخلاقية والكسب الفرديّ، وليس العكس. أساس الأمة إذن، ليس مسألة مولد وجغرافيا ولغة، فهذه العوامل خارج إرادة الفرد، وفي حكم الضرورة، أما الأمة، بوصفها أخوة دينية أخلاقية، فهي رابطة حرة بين أفراد بهدف تجسيد عالم القيم، وهي بالمفهوم الإسلامي التقليدي "تحصيل السعادة في الدارين الدنيا والآخرة"، لأنفسهم وللإنسانية جمعاء. فالإنسان لا يصبح عضواً في هذه الأمة بالمصادفة العمياء، وإنما يختار ويقرر أن يشارك فيها بصفته شخصاً راشداً، لذلك ليست الأمة "جماعة" وإنما هي مجتمع، وليست تجمعاً طبيعياً، وإنما هي تجمّع إراديّ.

ومع بداية الحركة الإسلامية عقب الهجرة إلى المدينة المنورة، وفي العام الهجري الأول، كانت القبيلة، بوصفها الشكل البسيط للجماعة الطبيعية الفطرية، والإمبراطورية، بوصفها مجتمعاً سياسياً مؤسساً على العرق واللغة والثقافة والتاريخ، معروفتين ومزدهرتين. وجاء الإسلام فعصف بهما معاً، وأسس مجتمعاً نقياً حراً قائماً على أخوة عالمية تحت لواء الشريعة الديني والأخلاقي، ودعا البشر كافة إلى الانضمام إليه. وكان هذا، ولا يزال، هو أعظم إبداع في التاريخ الاجتماعي للإنسان. صحيح أن المسيحية نجحت في إقامة مجتمع من بين مرتكزاته الدين والأخلاق، إلا أن المحتوى الديني والأخلاقي اللازم للمسيحية في ذلك المجتمع تم تقليصه إلى الحد الأدنى، بحصره في مجرد فعل الإيمان الذي يسمو على التجريب، وعلى أخلاقية النية في أنقى صورها. وكلا الأمرين سري وباطني، ويعتمد بالكلية على ضمير الفرد في تنفيذه ونقده وتقويمه.

وحين حدث وتمّ إضفاء طابع عام أو مجتمعي يُعتدُّ به على مضمون المسيحية، لم يلبث العالم المسيحي أن انقسم على نفسه بخصوصه، وعاد جزء منه إلى الأشكال المجتمعية المؤسسة على الروابط الفطرية التي كانت قائمة قبل مجيء المسيحية. وعكست الانقسامات الكنسية المبكرة التي ظهرت في المجتمع المسكوني في كل من نيقية وشالسيدون، وإلى حد بعيد، وجود الفِرَق الساميّة والإغريقية بين أتباعها. وبالمثل كان الانشقاق الكبير الذي حدث في الكنيسة عام ١٠٥٨ معبراً عن الانقسام بين الشرق والغرب. وأخيراً، كان للتوجهات القومية للألمان والإنجليز والهولنديين والإيطاليين، في ظل حركة الإصلاح في القرن السادس عشر، القِدح المعلّى في إقرار المبادئ الخمسة والتسعين التي اقترحها الراهب الكاثوليكي مارتن لوثر، الثائر على رؤسائه في الكنيسة الكاثوليكية.[١]

أما في الإسلام، فإن الاختلاف والتفرقة الدينية أو الاستقلال الأخلاقي في جسم الأمة يعد عملاً غير مشروع. فالتفرق في دين الأمة بدعة، لأن الأمة في الحس الديني الأخلاقي كالبنيان المرصوص لا تنفصم عراه، ومقتضى القول بغير ذلك هو السماح للمسلمين باتباع أديان أو مبادئ أخلاقية متعارضة مع الإسلام، وهو أمر لا يقبله العقل.

وعلاوة على ذلك، فإن القول بوجود متسَع للتفرقة الدينية والأخلاقية في أساسيات الاعتقاد في الإسلام؛ يعني نبذ التوحيد والتخلي عنه. ويرقى القول بذلك إلى مصاف التسليم بالتعايش بين منظورين متقابلين للحقيقة. ولا يمثل ذلك توجهاً نقدياً، لأن المسألة هنا ليست متعلقة بنفي إمكانية وجود دعوى ودعوى مضادة لها، وإنما بإمكانية وجود حقيقة عليا جامعة قابلة للمعرفة النقدية بها، ويمكن بالاستناد إليها التوفيق بين الدعاوى المتضاربة، وتسوية الخلافات بينها. وموقف الإسلام على

---

(١) للاطلاع على تفصيلات التاريخ الفكري للكنيسة، انظر:

- Bettenson, Henry. *Documents of the Christian Church*, Oxford: Oxford University Press, 1963.

وجه التحديد هو معارضة القول بتعدد الحقيقة النهائية المطلقة، ولكنه ليس ضد تعدد الرؤى حول تلك الحقيقة. فقط يطالب بأن تكون تلك الرؤى مسؤولة. وقد سن الإسلام آلية الإجماع لتأطير الرؤية المسؤولة. وعلى حين يسمح الفقه الإسلامي للمفسر المجتهد المجدد بالخروج على ما أجمعت عليه الأمة، فإنه يفرض عليه السعي للحصول على إجماع الأمة على ما ارتآه، وإلا ظل رأيه في عداد البدعة المرفوضة.

فتشريع القوانين في الإسلام محكوم بنظام تشريعي كامل، وفي ظل هذا النظام يجري التمييز بين المبادئ العامة وتطبيقها، ولا محل لما يسمى تغيير المبادئ العامة، لكونها تجمع بين كونها منزلة من عند الله وكونها عقلانية. ويقف فضاء الإبداع الإنساني بخصوصها عند حد بلورة المبدأ العام أو القيمة في موجّه إرشادي للسلوك؛ محدد وملموس. إنّ دور العقل الإنساني بخصوصها هو، بتعبير آخر، عملية صياغة مبادئ الشريعة في قواعد قانونية إرشادية آمرة، وتنفيذ تلك الموجّهات الإرشادية بتطبيقها. والصيغة الوحيدة المعيارية لتلك القواعد الإرشادية الآمرة هي التي جاءت بها السنة النبوية، لكونها حائزة على قبول رباني. يقول الله تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْءَاخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا ﴾ [الأحزاب: ٢١]. أما القوانين الإرشادية التي يقترحها العلماء فهي جهد بشري غير معصوم؛ خاضع لشروط توافقِه مع مجمل القرآن والسنة من جهة، ولإجماع الأمة عليه من جهة أخرى. فالجهد الإبداعي لأي فريق من الأمة، سواءً في صياغة التشريعات أو في تطبيقها، يظل مجرد رأي ينادي به هذا الفريق من جانبه بخصوص الشريعة الإسلامية، ويتعين على من طرحوه السعي لتعميمه، بإقناع المسلمين في كل أرجاء العالم بصحته، أو العزوف عنه وتغييره فيما لو تمسك الرأي العالمي الإسلامي – في الجدل الذي يدور بشأنه– بمعارضته بقوة.[١]

(١) يبدو أن هذا هو السبيل الوحيد للجمع بين الاجتهاد الإبداعي الدينامي، والإجماع والتوافق بوصفهما غاية مرغوباً فيها بالدرجة ذاتها. فكل من الاجتهاد والإجماع قيمة تشكل جزءاً لا يتجزأ من الرؤية الكلية الإسلامية ونظامها المعياري.

وباستثناء اللحظة التاريخية الراهنة، كانت الأمة طوال تاريخها كياناً واحداً متماسكاً ومتراصاً، على مستوى خضوعها بكاملها لحكم الشريعة الإسلامية الواحدة. أما على الصعيد السياسي فلم تكن الأمة موحدة في كيان سيادي واحد إلا في عهد الخلفاء الراشدين والعهد الأموي (من عام ١٠هـ حتى عام ١٣١هـ/ ٦٣٢-٧٤٩م). ثم انقسمت عبر تاريخها على مدى ما يربو على اثني عشر قرناً بين وحدات سياسية متعددة. ولكن وحدة التشريع بقيت ولم تُمسّ، وهي التي منحت العالم الإسلامي مؤسساته ونظامه الأخلاقي وأسلوب حياته وثقافته. وعلى تلك الوحدة في التشريع تربَّى المسلمون من كل الأجناس، وانصهروا في بوتقة عقَدية واحدة، وفي أخوّة واحدة ملتزمة بالمبادئ العليا نفسها، وقد صمدت وحدة الأمة في التشريعات الإسلامية أمام كل مخاطر التجزئة، بما فيها الغزو الخارجي، على مدى أربعة عشر قرناً من التاريخ الإسلامي.

ويمكن القول: إن الشريعة الإسلامية هي رأس حربة الوحدة الإسلامية عبر العالم، وعمودها الفقري، في آن واحد. وهي الحقيقة التي تجعل الأمة جسداً واحداً من الأخوة العالمية الحقة، الانتظامُ في سلكها مفتوح لكل البشر، إما بحكم المولد، وإما بالفعل بقرار شخصي أخلاقي حر.(١)

٣- طبيعة وحدة الأمة:

أ- الشمول:

لا يحتاج أحد، فيما نأمل، إلى دليل على أن الإسلام نظام حياة شامل. فالإسلام لا يقسم الحياة الدنيا إلى جانب مقدّس ودنيوي مدنس، ولا يقسم العالم إلى ديني وعلمانيّ، ولا يقسم البشر إلى رجال دين وعوام، بل يرى أن كل تلك التقسيمات مصطنعة، غير طبيعية، وغير عقلانية. فكل هذه التقسيمات نشأت تاريخياً ضمن تقاليد غير إسلامية،

---

(١) يمكن المضاهاة بين الدور الإدماجي للشريعة الإسلامية، ودور تشريعات صولون في تحقيق اللحمة بين الجماعات الإغريقية التي كانت متفرقة حول بحر إيجة، فجمعها في وحدة ثقافية واحدة.

وهي تتعلق بالمسيحية في المقام الأول، بسبب العداء المستحكم بين السيد والعبد في تقاليد الإمبراطورية الرومانية، حيث ولدت المسيحية وتشكلت في ظلها.

إنّ الإسلام معنيّ حقاً بفلسفة الأديان؛ أي بأسمى مبادئ الماورائية، كما هو معنيّ بأدق تفاصيل الحياة اليومية للإنسان. وفي القرآن الكريم نجد تشديداً على ثنائية الوجود: الخالق سبحانه وتعالى، والمخلوق، وتركيزاً على طبيعة الإنسان ومصيره، على حريته ومسؤوليته، وعلى وسائلية الخليقة ومطواعيتها، وكذلك على النظام في الكون ووحدة الحقيقة والقيمة.

ونقرأ في القرآن بعض أدقّ التفاصيل المعيشيّة، من مثل وجوب ردّ التحية بأحسن منها أو بمثلها على الأقل ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا﴾ [النساء: ٨٦]، والأمر بالاستئذان قبل دخول بيوت الآخرين ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٢٧﴾ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِن قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ [النور: ٢٧-٢٨]، والأمر بخفض الصوت عند مخاطبة الآخرين ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴿١٨﴾ وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِن صَوْتِكَ إِنَّ أَنكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ﴾ [لقمان: ١٨-١٩]. وفيما بين هذين النوعين من التوجيهات يتضافر القرآن مع السنة النبوية في تزويد الأمة بنظام كامل لمبادئ الحياة السياسية والاقتصادية والأخلاقية والاجتماعية وتفاصيلها. والقرآن الكريم لا يعطينا كل التفاصيل، ولكنه وضع لنا المبادئ العامة وأعطانا بعض التفاصيل كاملة، كما ذكر في بعض المجالات أحكاماً مفصلة أكثر من غيرها لإثبات هذه المبادئ العامة. وجاءت السنة النبويّة مفصِّلة لمجمل القرآن ومبيِّنة لمبهمه وموضِّحة لمُشْكِلِه، ومقيِّدة لمطلَقه، ومخصِّصة لعامّه، ومفصّلة لمجمله، ومترجمة لمبادئه، وموجِّهةً إلى واقع معيش. وليس هناك أدنى شك في صلاحية الرسالة الإسلامية لجميع الاحتياجات والظروف

الحياتية. أما التفاصيل التي لم يذكرها الله تعالىٰ أو الرسول ﷺ، فقد تُركت للمسلمين لشرحها وتوضيحها في إطار الوحي ومقاصد الشريعة، وقد قام المسلمون بهذا العمل خير قيام ووضعوا أشمل نظام تشريعي عرفته البشرية علىٰ مدىٰ التاريخ.[١]

والأساس الفكري لشمول الإسلام لكل ما في الوجود علىٰ هذا النحو هو أمر بدهي؛ لأنّ أي نشاط إنساني حاملٌ لقيمة ما، ولأن غاية وجود الأمة هي تجسيد القيمة في أرض الواقع، فإنه ينبغي عليها، بناءً علىٰ ذلك، السعي إلىٰ إثراء فرص تحقيق هذه الغاية ما استطاعت إلىٰ ذلك سبيلاً. ومفاد ذلك أن الأمة صاحبة قرار ما بخصوص أي نشاط إنساني. وما دامت الشريعة شاملة لكل شيء؛ فإن الذراع التنفيذي والقضائي للأمة يشمل كل الأنشطة الإنسانية بلا استثناء.

ب- وحدة ذات مضمون ملموس:

من الممكن أن يكون الطابع الشامل لأيّة وحدة شكلياً ومجرداً. والحق أنه كلما تعاظمت درجة الشمول غلب الطابع الشكلي والتجريدي عليها. ومن الممكن اختصار ديانة أو رؤية كونية أو أخلاقية بكاملها في كلمات قليلة مجردة تعني كلّ شيء، ولكنها في الحقيقة لا تعني أي شيء. وفي المقابل، لم تقم صفة الشمول في الإسلام علىٰ حساب التضحية بالمحتوىٰ الملموس، بل إنها تناغمت معه بوجود أحكام تشريعية محددة لكل الاحتياجات الأخلاقية، وفي الحالات التي تتعدىٰ نطاق التشريع؛ تجد أقوالاً مأثورة وتعاليم موجِّهة لجميع زوايا النشاط الإنساني.

والأمثلة علىٰ الرؤىٰ الشاملة العديمة من المضمون كثيرة؛ فالمفكر الهندوسي المتأمل يعني بكلمة (أُوْمْ om) كل شيء في هذه الحياة الدنيا وما وراءها. ويباري المتصوّفُ

(١) القرآن الكريم والسنة النبوية هما المصدران الرئيسيان للتشريع الإسلامي. وقد وضع الفقهاء كمية هائلة من الأحكام التشريعية لتغطية جميع حقول التصرف الأخلاقي الفردي والاجتماعي، وجميع هذه الأحكام تسقط إذا لم يوجد لها أساس في المصدرين المذكورين أعلاه، سواءً كان ذلك منطوقاً أو مفهوماً أو مستنداً إلىٰ المقاصد الشرعية.

المسلم المتأمل، ذاك المفكرَ الهندوسي بكلمة (هُو HU). وهناك لعبة مشوّقة للفلاسفة لإيجاد معادلة تشمل كل شيء. لكن الحقيقة المحزنة في جميع هذه الحالات هي أن هذه الكلمات، ذات المقاطع الأحادية، تتوافق مع حياة الورع والتقوىٰ، وكذلك مع حياة الكفر والفسق أيضاً. وكل من الهندوسيّ والمتصوف يعرف أن المصطلح الذي يطرحه لا يمكن أن يمنع الانزلاق نحو الضلال.

وبالمثل، فعلىٰ حين كان الهدف الرئيسي لعيسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ هو تحطيم نزعة التقيد الحرفيّ المتحجر بنصوص الشريعة، أو بالأحرىٰ حرفية اليهود وتحجرهم في فهم الشريعة، والتمسّك بحرفيّة الكلمات وماديّتها، فإن حوارييه اختاروا أن يحولوا رؤيته الأخلاقية، والموحىٰ بها من عند الله في جوهرها، إلىٰ نظام مطلق تكون الفضيلة كلها في ظله شأناً ذاتياً متعلقاً بضمير الإنسان. وأقرّوا كلمة (المحبة) مكان الرمز الهندوسي الذي حشد فيه المفكر الهندوسي الحقيقة الهندوسية الماورائية. وضمَّن المسيحيون كل شيء في كلمة المحبة، وصارت مقولة القديس أوغسطين: "أَحِبَّ الله، وافعل ما تشاء" قاعدة سلوكية يمكن أن يستخدمها الإنسان في تسويغ كل ما يحلو له.

علينا أن نؤمن بأنّ الله تعالىٰ عليم بتاريخ الأديان، يعرف مزالق الإنسان، ويراقب نواقص أعماله الدينية، كما ترشدنا إلىٰ ذلك آيات كثيرة في القرآن الكريم، ولهذا يبدو طبيعياً أنّ الله تعالىٰ لم يكتفِ في الإسلام، وقد أتىٰ مكملاً ومصححاً للأديان التاريخية، بإعطائنا المبادئ العامة وحدها، بل منحنا معها المحتوىٰ والمواد المُحددة للأخلاق والتعاليم الخاصة والمحرمات، وفي حال عدم ذكرها فقد فرض الإسلام علىٰ الإنسان البحث عنها وتثبيتها.

والإسلام، بكونه شاملاً وغني المحتوىٰ، هو واحديٌّ monolithic يدعو إلىٰ بناء نظام واحد كامل بكل تفاصيله، فالحياة منظمة من المهد إلىٰ اللحد. إن غير المسلمين يأخذون علىٰ الشريعة أنها شاملة،[1] وهم محقون في وصفهم لها بهذه الصفة، فجَمْعُ

(1) MacNeil, William. *The Rise of the West*, Chicago: Chicago University Press, 1964, s.v. "The Shariah".

الإسلام بين الشمول والمحتوىٰ (المفصّل) أمر لا جدال فيه، إلا أن هذه السمة هي نفسها العلامة الفارقة للإسلام التي تمنحه وجه تفرده وتميزه.

ت- الدينامية (الحيويّة):

يُعدُّ النظام (الواحديّ) نظاماً انتقائياً ومغلقاً في وجه العناصر الأجنبية أو الجديدة. هذا هو لب نقد المستشرقين لشمولية الشريعة واحتوائيّتها (للتفاصيل). فقد كان للشريعة، بصفتها نظاماً كاملاً تاماً، حسب ادعاءاتهم، حقبة عظيمة واحدة فقط في التاريخ، وذلك عند وصولها إلىٰ قمة كمالها، أمّا بعد هذه القمة فلم يكن أمامها إلا الانحلال؛ لأنّ النظام (الواحدي) غير قادر علىٰ التطوّر أو علىٰ تكييف نفسه مع الأوضاع والحالات المتجددة، وسيجد نفسه بالضرورة مُعارضاً للتجديد والتحديث، فكل جديد بالنسبة إليه هو بدعة. وهذا النقد صحيح، ولكن لا ينبغي أن يوجَّه للشريعة، بل للفقهاء المسلمين ومقلديهم الذين أعاقوا -عن عمد- قابلية الشريعة للتطور واستيعاب المستجدات. والحق أن أسلافنا في العصور الوسطىٰ هم الذين ساروا بالإسلام علىٰ هذا الطريق عندما أغلقوا باب الاجتهاد، وأعلنوا أن الإجماع هو إجماع السلف الأول من الصحابة ثم التابعين، ومن ثم لا مجال للتجديد. وبوسعنا أن نعتز بتلك المرحلة التي لبّت حاجات أزمنتها، إلا أنه من غير المعقول أن يسير المسلم المعاصر علىٰ دربهم بكل تفاصيله في موقفهم من الاجتهاد.

فلقد كان الأصوليون الذين بلوروا أحكام الشريعة في العصور الوسطىٰ، ووصلوا بها إلىٰ أعلىٰ مستوىٰ من الكمال، حريصين علىٰ أن يضمِّنوا قواعدهم أدق آلية لتجديد الشريعة لنفسها بنفسها.[1] وقد قدموا للمسلمين قواعد كاملة للتجديد، وآليات ووسائل لجعله أكثر كمالاً، أو الحفاظ علىٰ كماله وصلاحيته لكل مكان وزمان.

(١) بوسع القارئ الاطلاع علىٰ تفصيلات آلية التجديد الذاتي في أي كتاب خاص بأصول الفقه تحت عناوين: الاجتهاد والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة.

وباستثناء محاولات معدودة في العصر الحديث، لم يستفد المسلمون من آلية التجديد الذاتي للشريعة (الاجتهاد، والإجماع، والاستحسان، والمصالح المرسلة، وما شاكلها). ولسنا هنا في مقام تحليل تلك الآليات، وإنما يلزمنا التدقيق في الأساس النظري الذي تستند إليه وسائل التحديث.

فالإسلام هو دين الوسطية، يقول الله تعالىٰ: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ۚ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۗ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٤٣]. فالإسلام جامع بين العام والخاص، والكلي والمحدد، والشكل والمضمون، والواحد الكلي المتناغم والتعددية، والفردي والفريد، وهذا هو مصدر قوته. وهو يزودنا بالمبدأ العام، ولكن مقروناً بالسماح لنا بالخروج عليه عند الضرورة الملجئة؛ أي حينما نكون علىٰ وشك أن نضحّي لأجلها بقيمة أعلىٰ.

فالنهي القرآني عن السرقة والقتل وأكل لحم الخنزير، والأمر القرآني بالصلاة والصوم وتوقير الوالدين وبالحج، كل هذه النواهي والأوامر يبيح الإسلام الخروج عليها، فيما لو كان الوفاء بها سيؤدي إلىٰ انتهاك قيمة إسلامية أعلىٰ، أو يهدد تحققها. والمبدأ الوحيد الذي لا استثناء فيه هو التوحيد. يقول الله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٤٨]. ويكرر في السورة نفسها: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾ [النساء: ١١٦]. ومن هذا الانفتاح للإسلام أمام إمكانية التدخل في أحكامه ذاتها، تتشكل ديناميته. لقد أعطىٰ الإسلام الإنسان مفاتيح لكل ما يمكن أن يُقفل دونه من الأبواب.

وإذا كان مسلمو القرون الأخيرة لم يستخدموا تلك المفاتيح، وأبقوا أنفسهم حبيسي الغرف، فإن مسؤولية ذلك تقع علىٰ كاهلهم وحدهم. وفيما عدا مبدأ التوحيد

لا يوجد أي مبدأ آخر يتصف بالحرمة المطلقة. فالإسلام هو دين التوازن والوسطية. وكما هو الحال في الفن الإسلامي -كل فنونه بما فيها الأدب- المبني على مبدأ التوازن ذاته، فإنّ جوهر قيمه مرتبط على الدوام بتوازن دقيق بين شرّين، أو محاولة تقارب من القيم المتباينة. وعبَّر ابن تيمية عن ذلك في كتابه "السياسة الشرعية" بأسلوب جميل بقوله: إن الإسلام هو دين الله الوسط، لا إفراط فيه ولا تفريط. وهذه الخاصية هي التي تخول الإسلام الحق في تسمية نفسه دين الفطرة؛ أي ديانة الحياة نفسها، وعلى الكيفية التي فطرها الله تعالى عليها.

ومن الشواهد المعبرة عن توازن الإسلام ووسطيته وديناميته منقطعة النظير، تلك الإجابة التي رد بها النبي على نفر من المسلمين دفعتْهم الحماسةُ لدينهم إلى أن يأتوه بين معلنٍ بأنه من الآن سيصوم الدهر كله، وقائلٍ إنه سيقوم الليل كله، وقائل إنه سيعتزل النساء، فقال لهم: "ما بالُ أقوامٍ قالوا كذا وكذا؟ لكني أصلّي وأنام، وأصومُ وأفطِر، وأتزوّجُ النساء، فمن رغبَ عن سُنّتي فليس منّي."[(١)] وفي نصوص قرآنية يصعب إيرادها جميعاً هنا؛ يؤكد القرآن أن روح الإسلام هي الحكم الصائب الهادئ في التصرف تجاه الأمور التي تتساوى فيها إمكانيات الخير والشر.

ومن الشواهد القرآنية البليغة على وسطية الإسلام؛ امتداح النقطة الوسط بين الشح والإسراف. يقول الله تعالى: ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴾ [الإسراء: ٢٩]. وتشمل تلك الأمور كل ما في الأرض من خيرات لم يذكر القرآن إلا عينة منها، مثل: النساء والبنين والذهب والفضة والخيل والماشية والزروع، جامعاً بذلك بين كل ما كان، وما لا يزال، مرتبطاً بالحياة الدنيا في العقل الإنساني. ويذكر الله تلك الخيرات طوراً من زاوية ما فيها من شرٍّ يأمر البشرية بالحذر

(١) رواه مسلم عن أنس بن مالك. انظر:

- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٢، ص١٠٢٠، حديث رقم ١٤٠١.

من الوقوع فيه، كقوله تعالىٰ: ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ ﴿١٤﴾ قُلْ أَؤُنَبِّئُكُم بِخَيْرٍ مِّن ذَٰلِكُمْ ۚ لِلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّٰتٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ ﴾ [آل عمران: ١٤-١٥]، وينبهنا تعالىٰ طوراً آخر إلىٰ ما في هذه المخلوقات من خير، وينافح عن طلب المسلم لها. يقول تعالىٰ: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف: ٣٢].

ويقدم لنا القرآن الكريم المبدأ الحاكم للتعامل مع ما في تلك الخيرات من إمكانيات الخير والشر، مبيناً أن رؤية الإنسان للأمور علىٰ هواه، علىٰ غير النسق الذي بينه الله تعالىٰ، مدعاة للضنك والضيق. ففساد المتاع الدنيوي مرهون بعدم وضعه في مقامه الصحيح، وذلك بتفضيل الإنسان له علىٰ مرضاة الله ورسوله، وعلىٰ بذل النفس وما تملك في سبيله. يقول تعالىٰ: ﴿ قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٢٤﴾ لَقَدْ نَصَرَكُمُ ٱللَّهُ فِى مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ ۙ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ ۙ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْـًٔا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ ﴾ [التوبة: ٢٤-٢٥].

ومن الواضح أن هذا الوسط الذهبي هو نقطة وسط بين قيمتين مختلفتين: الإفراط والتفريط، وهو أيضاً توازن بين نمطين للسعي لتحقيق القيمة نفسها بالتوافق مع القيم الأخرىٰ كافة، مع إعطاء كل منها وزنها الذي تستحقه.[1]

(١) انظر التحليل الظاهراتي للقيم المتقابلة في:

- Hartmann, Nicola. *Ethics* , Tr. Stanton Coit, New York: Macmillan, 1932, vol. 2, section 2.

ث- أمة عضوية:

الأمة وحدة عضوية، بمعنى أن الأمة شبيهة بالجسد العضوي الواحد الذي تترابط أعضاؤه بعلاقة اعتماد متبادل فيما بينها من جهة، ومع الجسد ككلّ من جهة أخرى. فقيام العضو بوظيفته يخدم كل جزء آخر فيه، ويخدمه في كليته. وفي المقابل، فإن عمل الجسد كله يصب في صالح كل جزء فيه. ومن جملة ما وصف الله تعالى به المتقين المفلحين أنهم: ﴿وَفِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ﴾ [الذاريات: ١٩] ووصف أصحاب النبي بقوله: ﴿مُّحَمَّدٞ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلۡكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيۡنَهُمۡۖ تَرَىٰهُمۡ رُكَّعٗا سُجَّدٗا يَبۡتَغُونَ فَضۡلٗا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٗاۖ سِيمَاهُمۡ فِي وُجُوهِهِم مِّنۡ أَثَرِ ٱلسُّجُودِۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمۡ فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِۚ وَمَثَلُهُمۡ فِي ٱلۡإِنجِيلِ كَزَرۡعٍ أَخۡرَجَ شَطۡـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسۡتَغۡلَظَ فَٱسۡتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعۡجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلۡكُفَّارَۗ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنۡهُم مَّغۡفِرَةٗ وَأَجۡرًا عَظِيمَۢا﴾ [الفتح: ٢٩]. ولقد أصاب النبي ﷺ كبد الحقيقة حين وصف الأمة بأنها "كالبنيان يشد بعضه بعضاً"[١] وكذلك حين قال: "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى."[٢]

وربما يكون الحديث النبوي الذي يشبِّه الأمة بالجسد العضوي هو الوصف الأمثل للمجتمع الإسلامي. فالجسد العضوي حيّ، وحياته ذاتها ماثلة في عضويته؛ أي في علاقة الاعتماد المتبادل بين مختلف أعضائه بهدف مد الجسد كله بأسباب البقاء، وتلقيها بدورها أسباب بقائها من ذلك الكل. وصفة العضوية من ثَمَّ ليست صفة حياة، بل هي الحياة ذاتها. ذلك أن افتقاد الأمة لهذه الصفة يعني نكوصها على أدبارها في قبليةِ الجاهلية، بل إن نظام الأمة العضويّ مبنيّ هو ذاته على عضوية مفترضة للقبيلة

---

(١) رواه مسلم عن أبي موسى الأشعري. انظر:

- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٤، ص١٩٩٩، حديث رقم ٢٥٨٥.

(٢) رواه مسلم عن النعمان بن بشير. انظر:

- المرجع السابق، ج٤، ص١٩٩٩، حديث رقم ٢٥٨٦.

لا يمكنها البقاء من دونها. وما الأمة إلا بنية أكبر، بها يتوسع مفهوم القبيلة ليشمل الإنسانية كلها.

وعلىٰ ضوء ذلك، فإن إنكار العضوية، أو إنكار الحاجة إلىٰ الأمة، يعني التسليم بخيار وجود أفراد لا رابطة بينهم، كلٌّ منهم معزول عن الآخر علىٰ نحو لا يستحيل فيه الإسلام فحسب، بل، وبالدرجة ذاتها، تستحيل الحضارة أيضاً، وتغدو الحياة الإنسانية ذاتها مستحيلة وغير قابلة للتطوّر.

واحتمال المغالاة في الاستسلام والاتكالية أمر متوقع، وهو يمكن أن يحوّل الإنسان الفرد إلىٰ مجرد ترس في عجلة أو آلة أكبر، فلا يأبه بمتطلبات ارتقائه بنفسه وتحقيقه لذاته وتحصيله لسعادته. ورزح الوعي الإنساني علىٰ الدوام تحت وطأة شرور التأطير الانضباطي والنزعة الجماعية، سواءً في عصر القبيلة أو المدينة أو القومية أو المجتمع العالمي. والمَخرج الذي يصفه الإسلام للتخلص من تلك الآفة هو، مرة أخرىٰ: التوازن: ويعلن الإسلام أنه يسعىٰ إلىٰ تحقيق فلاح الفرد وفلاح الجماعة معاً. ويشق الإسلام طريقه في وسطية بين الفردية المسيحية والقبلية اليهودية المطلقة، وجاهلية ما قبل الإسلام، مؤكداً قيم الوسطية، ونافياً لرذيلتي الإفراط والتفريط علىٰ طرفي العلاقة الإنسانية المترابطة بين البشر.

٤ – إمكانية إقامة الأمة:

إنّ إيجاد أمة علىٰ الشاكلة التي سبق بيانها ليس أمراً ممكناً وحسب، بل هو الشرط الوحيد للنجاح، بل لصناعة التاريخ. فلم يحدث علىٰ مدىٰ التاريخ أن أقيم مجتمع أو دين أو قبيلة أو دولة أو إمبراطورية، أو صنع تاريخ، أو تم إحراز نجاحات، إلا في ظل تحقق روح الأمة بدرجة ما. وكلما تعاظمت درجة الإحساس بها؛ تعاظم الإنجاز وكان أكثر دواماً، وكلما تدنت درجتها كان النجاح عابراً والفشل أعظم.

والواقع أن روح الأمة هذه ضمان للنجاح، حتى لأهل الباطل والشرّ والإفساد، وإنْ كان على نحو مؤقت. فلو أنهم وفوا بمتطلباتها لأحرزوا نجاحاً بالضرورة، وإن كان غير حاسم وغير نهائي في التاريخ الإنساني. فلقد نجح الصهاينة في مشروعهم، ونجح الأسبان بقيادة فرديناند وإيزابيلا في طردنا من إسبانيا، ونجح البريطانيون، والفرنسيون، والهولنديون في استعمار أراضينا، وذبح المغول ملايين البشر، وأحرقوا أعظم مدننا، كل هؤلاء نجحوا في الماضي أو في الحاضر، لأنهم كانوا أكثر تمسكاً بمفهوم الأمة مما كان عليه المسلمون، أو لأنهم أكثر تمسكاً به الآن مقارنة بالمسلمين المعاصرين. وهذه هي نقطة ضعفنا المؤكدة. ولقد طرحت أدبيات حديثة مراراً سؤالاً مستعصياً على الإجابة: لماذا حين يصرخ مسلم الآن: وإسلاماه، لا يستجيب له أحد؟ ومن الواضح أن السبب هو الافتقار إلى تلك الروح، وتقصيرنا في الوفاء بشروطها ومبادئها.

والسؤال الذي لا مفر من طرحه من ثمَّ هو: كيف نولِّد الإحساس بالأمّة، أو بما أسميه: الأمّتية؟ وعلى فرض معرفتنا بماهية الأمّتية، ومعرفتنا برسالة الأمة -أي بأيدلوجية الإسلام- دعونا نركز على السؤال العملي: كيف يمكننا تحقيق الأمّتية وإثراؤها بالتدريج؟

لقد خص الصوفيون هذا السؤال العملي بكل عبقريتهم، ولكن مع فقدان الرؤية للهدف الأخير. ثم جاء ابن باجه الذي دقق في أوجه القصور في رؤيتهم، وكتب أطروحته الموسومة "رسالة تدبير المتوحد" التي يمكن أن نعبر عنها، نحن مؤرخي الأفكار، بمصطلح: "الصوفية المجتمعية". وأقرب نموذج لهذا النوع من الصوفية المجتمعية في العصر الحديث هو الحركة السنوسية.

ويتعلق السؤال عن كيفية توليد روح الأمة مجدداً بين اثنين من المسلمين، بالسؤال عن كيفية إحداث علاقة حيوية بينهما تسفر عن التحابّ والتواصي والتناهي والتآخي

والتعاون والتعلم والتزاوج والتصادق والتآنس بينهما، وبالسؤال عن أنواع الفعل أو اللافعل، والواقعية أو اللاواقعية، والنشاط أو السلبية، مما يمكن أن ينتج عنه تماسك الأمة، الذي ما إن يوجد حتىٰ تصدر عنه كل تلك القيم، ومن ثم تنشأ الأمة. ويدور هذا السؤال باختصار علىٰ الكيفية التي يمكن بها تحقيق الحب المتبادل بين شخصين أو أكثر، وإحداث مثل هذا التحول في الإنسان لا يمكن أن يحققه إنسان، وإنما هو من عند الله، كما تصرح بذلك أكثر من مائة آية قرآنية من مثل قوله تعالىٰ ﴿ وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ ﴾ [الأنفال: ٦٣].((١))

فبيد الله تعالىٰ وحده الهداية وتأليف القلوب وشرح الصدر وتوليد الميل إلىٰ الأمّتية. وكل ما يستطيع الإنسان فعله في هذا الصدد هو: نية توفير السياق المادي الذي قد تُفعَّل فيه الإرادة الإلهية في هذا الاتجاه. ومن الممكن أن لا يسفر هذا الاستعداد الإنساني لتلقي الفعل الإلهي عن تحقق ذلك؛ وذلك حينما تكون تلك المبادرة الإنسانية متحدية ومغرورة بنفسها، أما حين تمتزج بالتسليم المتواضع بالقدرة الإلهية فإن النجاح يحالفها بالضرورة، والقول بغير ذلك يستبطن إسقاط السلطة الإلهية علىٰ أي فعل إنساني، والتجرؤ عليها علىٰ حد سواء.

وبوسعنا في ضوء ما سبق إعادة صياغة سؤالنا: ما هو الفعل أو الموقف المعين الذي قد يعمل بوصفه سياقاً مادياً للتأييد الإلهي المنشئ لروح الأمتية؟ الإجابة الوحيدة الممكنة هنا هي أن يلتقي البشر المعنيون بعضهم ببعض، ويعرفوا ربهم ويعبدوه معاً، ويبحثوا عن الحكمة والمعرفة معاً، ويعملوا ويحققوا الأهداف البنّاءة معاً، وأخيراً، أن يأكلوا ويحتفلوا ويتمتعوا ويتصاهروا معاً. وإذا تم الدخول في كل تلك الأنشطة بإخلاص، لا لهدف غير ابتغاء وجه الله، فإنها تؤدي باليقين إلىٰ توليد تماسك الأمتية. ولا سبيل آخر لتحصيل تلك الرابطة.

---

(١) انظر قائمة بالآيات المتضمنة للمعاني المذكورة في:

- بركات، محمد. **المرشد إلىٰ آيات القرآن الكريم**، القاهرة: المكتبة الهاشمية، ١٩٧٥م.

ومن المفترض أن تكون اجتماعات المجتمع الإسلامي على المستويات المحلية والإقليمية والقومية، وكذا اللقاءات الجامعة في الاتحادات والمراكز الإسلامية في شتى أرجاء العالم، خطواتٍ على هذا الطريق، إلا أن كل تلك الاجتماعات لا تزال مقتضبة، وغير منضبطة، وغير كاملة، وتفتقر إلى المواظبة عليها، وتشوبها العشوائية. والأمر الذي نحن بحاجة إليه، ويفوق في أهميته كل ما أنجزناه حتى الآن، هو: مَأسَسة الاجتماع الأمّتي [إيجاد المؤسسات التي تخدم مبدأ الأمة الإسلامية، وتنظيم تجمعاته].

ولتحقيق هذا الغرض، نقترح أن يصبح كل مسلم يلمس في نفسه إمكانية كامنة للقيادة، والتزاماً بالإسلام يتفوق على مصلحته الشخصية ومصلحة أسرته، مسلماً عاملاً. ويتولى كل مسلم عامل تأسيس عروة وثقى وتنظيمها وقيادتها. وتمثل كل عروة وثقى بدورها رابطة بين عشرة من المسلمين الراشدين وأسرهم، لها هدف واحد وغاية واحدة للوجود هي: إعلاء شأن الإسلام. ويسمّي المسلم العامل هؤلاء الأعضاء العشرة ويدعوهم، ويتولى مسؤولية استمرار التواصل معهم، وكذلك فيما بينهم، من جهة، وفيما بينهم وبين مؤسسات الأمة الأوسع نطاقاً، من جهة أخرى. وينظم المسلم العامل لقاءً مساء يوم الجمعة لعروته، بدعوة أعضائها وأسرهم إلى منزله مساء كل يوم جمعة للقاء أخوّة إسلامية يدوم ثلاث ساعات أو أربع.

ويتضمن لقاء ليلة الجمعة هذا صلاة العشاء، وتلاوة آيات من القرآن الكريم، وتداول بعض الأمور المتعلقة بالإسلام، ثم الالتقاء على شيء من الطعام بهدف التعارف والتنشئة الاجتماعية. ولكل عنصر من هذه العناصر الأربعة أهمية كبيرة، إلا أنها يجب ترتيبها وتنويعها بحيث تخلو من المشقة والرتابة. والعنصر الثابت في هذا المربع هو الصلاة. أما العناصر الثلاثة الأخرى؛ تلاوة القرآن وطلب المعرفة الإسلامية، والتعارف الاجتماعي على طعام مشترك، فهي أمور تحتمل التنويع بلا حدود لتجنّب الملل. وينبغي عقد لقاء الجمعة في بيت عضو آخر بمجرد توفر إمكانية ذلك، بحيث تتاح الفرصة لكل عضو لعقد اللقاء في منزله. والوضع الأمثل هو عقد ذلك اللقاء على نحو دوري في بيت كل عضو في العروة.

وينبغي على المسلم العامل أن يراعي في اختياره لأعضاء العروة؛ المسافة بين بيته وبيوتهم. ولا تشكل الأواصر اللغوية والثقافية والخلفيات القومية والعرقية، ومستويات الثقافة، أي أساس للتمييز بين البشر في منظور الإسلام. فلقد كان لب قوة المجتمع الإسلامي، وسيظل على الدوام، كونه مجتمعاً مفتوحاً ومتعدد الأعراق، ومتنوع الثقافات، ولا يعبأ بلون الإنسان، ومتحرراً من الفجوات بين الأجيال. وينبغي أن يكون حضور الأطفال والجدود والجدات مماثلاً لحضور الأعضاء الأساسيين في لقاء ليلة الجمعة. والمعول عليه في مواجهة ما قد يظهر من لامبالاة أو بلادة أو جموح أو شقاق أو معارضة، سواءً فيما يخص لقاء ليلة الجمعة أو غيره من الأنشطة الإسلامية على مستوى المدينة أو القرية أو الدولة، هو ممارسة المسلم العامل لواجب الإنصاف والتشجيع والمواساة والمبادرة والقيادة والمسؤولية الشخصية، بوصفها ملاذاً وحيداً لمعالجتها. وحينما تتكاثر الروابط الوثقى ستكون هناك حاجة لتنظيمها وتخطيط احتياجاتها وتلبيتها، وتَقاسُم كل منها ما لديها من خبرة مع نظيراتها. وسيتعين، عاجلاً أو آجلاً، مع تشكل مجمع من القيادات الموهوبة، ومن المعلومات والنفوذ والتمويل، إنشاء مقر عام لقيادة الحركة الإسلامية جمعاء، تضطلع منه الحركة بعبء القيادة الثقيل.

وينبغي عقد حلقات علمية دورية للمسلمين العاملين لتمكينهم من تبادل ما لديهم من خبرات، وتدريبهم على تصريف مهامهم على نحو أكثر كفاءة ومدعاةً للفلاح. ويمكن أن تزود القيادة الإسلامية في كل وحدة جغرافية، ما لديها من روابط بدرس الأسبوع مطبوعاً، وتحدد ما يتلى في اللقاء من القرآن، حتى تكتسب الاختيارات سمتاً نظامياً، وتواكب الأحداث المهمة للمسلمين في كل مكان.

ومع تضاعف أعداد الروابط يتم الشروع في تأسيس المزيد من الهياكل التنظيمية. فتشكل كل عشر عرىً أسرة، وتشكل كل عشر أسر زاوية، وتشكل كل عشر زوايا جمعية. وفي كل مستوى من هذه المستويات يتم إنشاء جهاز إداري يرعى احتياجات الروابط الموجودة في نطاقه الجغرافي، ويطور التنظيم والهيكل حسب حاجة الواقع.

فدعونا لا نبني هياكل في فراغ، لا طائل منها، بل نركز على التمكين لهياكل تنبع من رحم حقائق متنامية واقعية.

والسؤال الذي يجب علينا طرحه في كل الأحوال هو: كيف نوجد تلك الحقائق على الأرض. والإجابة، مرة أخرى، هي بأن يفعل المسلم كل المباحات مع إخوانه المسلمين، وأن يتشارك المسلمون في أنشطة العبادة، وفي التربية الإسلامية المستمرة، وفي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الفصل التاسع:

التوحيد: مبدأ الأسرة

أولاً: أفول نجم مؤسسة الأسرة في العالم

١ - المساواة:

خطَّط الشيوعيون عن عمد لاستبدال الكوميكون بالأسرة، مستلهمين معتقداتهم عن أصل المجتمع، وصوروا الأحوال المثالية للحياة الإنسانية على أنها هي التي يعيش الناس بها في مهاجع مشتركة، ويأكلون في رواقات عامة، ويعدّون ذريتهم أطفالاً للدولة. وسرعان ما أدركوا، على الرغم من إقامتهم كثيراً من المزارع الجماعية، أن النهج الجماعي لتنظيم الشؤون الشخصية مآله الفشل، وهذا ما جعلهم يعودون إلى النموذج التقليدي للعائلة. إلا أن قيام الدولة بكثير من الواجبات، التي جرت العادة من قبل على قيام الآباء بها تجاه أطفالهم انطلاقاً من عاطفة الأبوة والأمومة تجاههم وحبهم والعناية بهم، أضعف الرابطة الأسرية، ولم يعد يوجد هناك أساس، في ظل هذا التطور، يمكن لأعضاء الأسرة أن يبنوا عليه العلاقة فيما بينهم، عدا ذكرى إعالة الأسرة لهم، وحضانتهم في طفولتهم.(١)

وساهمت عوامل متعددة في تآكل الرابطة الأسرية في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية، ومنها النزوح إلى التجمعات الحضرية الكبرى التي لا يعرف أحد فيها أحداً؛ للبحث عن عمل، والاختلاط بين الجنسين، والتسيب الخلقي، والاستقلال الاقتصادي للمرأة، وروح الفردية الجامحة، واستبطان فكرة إطلاقية الطبيعة. وينطق ما عرفه النصف الثاني من القرن العشرين من شيوع الفجور والفاحشة بالحالة المحزنة التي

(١) انظر على سبيل المثال الفصل الرابع من:

- Bell, Norman W. and Vogel, Ezra F. (eds). *The Family*, Glencoe, IL: The Free Press,1960.

تردت إليها مؤسسة الأسرة. فأكثر من نصف مواليد المدن حالياً أطفال غير شرعيين. وأصبحت الأسرة مؤسسة حيوانية، بمعنىٰ أن بقاءها مستمرّ طالما كان الأطفال عاجزين مادياً وبحاجة إلىٰ رعاية أبويهم الدائمة، وبمجرد بلوغهم سن الرشد، وزوال تلك الحاجة المادية، تنفك عرىٰ الأسرة. والأدهىٰ والأمرّ؛ أن انشغال الأبوين بالعمل خارج المنزل، وما يعانيانه من إرهاق بدني، وما يتعرضان له من ضغوط تدفعهما إلىٰ تلمس الإشباع العاطفي خارج البيت، أضعف رابطة الأسرة حتىٰ في فترة شدة حاجة الصغار إليها.[1]

وساهم علماء الأنثروبولوجيا بدورهم في تردّي الأسرة، وذلك بتعليم النشء أن أشكال الارتباط الأخرىٰ ممكنة، وأنها أحرزت نجاحاً بين الحيوانات وبين البشر البدائيين. وقام هؤلاء بغسل أدمغة للبشر بالرجوع المستمر إلىٰ عالم الحيوان، وإسقاط نتائج بحوثهم علىٰ الحالة الإنسانية، بحيث لم تعد تعي أن الفروق بين الحيوانات والإنسان ليست مجرّد فروق طبيعية. وروَّج طوفان نظريتهم، المبنية علىٰ الظن، أن الصورة المنحرفة للرابطة الإنسانية بين الرجل والمرأة، مثل النظام الأمومي، وتعدد الأزواج، كانت في وقت من الأوقات هي القاعدة. وقد أدىٰ هذا إلىٰ أن تخسر الأسرة موقعها التقليدي الذي كان ينظر إليها فيه علىٰ أنها عنوان الشرف، وأن لا غنىٰ عنها.

وطرأ تحول جذري علىٰ مؤسسة الأسرة في كل أرجاء العالَمين، الشيوعي والغربي. وتعاني الأسرة اليوم علىٰ نحو لا فكاك منه من الوهن العام الذي أصاب المجتمع. وتؤثر الأسرة وتتأثر بالوهن الذي أصاب الأخلاق وتماسك المجتمع واستمرارية التقاليد، بانتقالها من جيل إلىٰ آخر والتأثير فيها.

وبصرف النظر عن تحديد من يمثل العلة ومن يمثل المعلول في ثنائي الأسرة والحضارة، فإن من المقطوع به أن قَدَر الحضارة والأسرة هو أن تنهضا معاً أو تسقطا معاً.

---

(1) Kenkel, William F. *The Family in Perspective*, New York: Meredith Corporation, 1973, chap. V, VII.

وتنفرد مجتمعات العالم الإسلامي وبقية العالم الثالث، حتىٰ الآن، باحتفاظ الأسرة فيها بمكانتها الكريمة، مع ارتباط ذلك بمدىٰ محافظة تلك المجتمعات علىٰ هويتها في مواجهة هجمة الأيدلوجيتين الغربية والشيوعية. وتتمتع مؤسسة الأسرة المسلمة بأفضل فرصة للبقاء لكونها معززة بالشريعة، ومقررة بعلاقتها الوثيقة بالتوحيد، الذي هو جوهر الخبرة الدينية الإسلامية.

ثانياً: الأسرة بوصفها وحدة (نواة المجتمع)

تقتضي حكمة الله تعالىٰ في البشر أن يتناكحوا ويتكاثروا ويعيشوا معاً، فيؤمّنوا بذلك مسرحاً للعلاقات يمكن تحقيق الشق الأخلاقي من الإرادة الإلهية عليه، وبقرار وفعل إنسانيين. ويمكن أن يتكون هذا المسرح من أربعة مستويات: الذات، والأسرة، والقبيلة أو القوم أو العرق، والأمة العالمية الجامعة.

والحاجة إلىٰ المستوىٰ الأول بدهية. فأي تحقيق لأية أخلاقية يتطلب فاعلاً إنسانياً فرداً في علاقة أخلاقية مع نفسه. ومعرفة الإنسان لنفسه، والمحافظة عليها وتعزيزها، وإخضاعها لمقتضيات القيم الأخلاقية، شروط لا قوام للخليقة دونها.

أما المستوىٰ الثالث (القبيلة أو العرق أو القوم) فغير ضروري، فهو من ذات طبيعة الأمة، من حيث كونه يقيم علاقات بين بشر لا تربطهم علاقة عضوية مباشرة، أو ربما تربطهم علاقة قرابة بعيدة إلىٰ حد تصير معه متصوَّرة أكثر من كونها محسوسة بكيفية مباشرة. ومستوىٰ القبيلة، من هذا المنظور، هو مجرد مستوىٰ حصري لا يضيف شيئاً إلىٰ العلاقة التي يمكن قيامها بين الفرد والأمة. فوظيفته قاصرة علىٰ قَصْر تلك العلاقة علىٰ أبناء القبيلة أو القوم أو العرق، ومنع امتدادها إلىٰ أناس آخرين.

وعلىٰ الخلاف من ذلك، تؤسس الأمة تلك العلاقة علىٰ الدين أو العقيدة، وتفتح باب العضوية أمام من يطلبها، بصرف النظر عن المولد أو المتغيرات الاجتماعية

العارضة، مثل اللغة أو التاريخ أو اللون. يقول تعالىٰ: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، ويقول سبحانه: ﴿إِنَّ هَـٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٩٢]. فرابطة الأمة أكثر إنسانية، وصيانة لكرامة الإنسان، بينما تنتهك العلاقة القائمة علىٰ وحدة القبيلة أو العرق أو القومية تلك الكرامة، نظراً لقيامها علىٰ عامل لا دخل للإنسان فيه، ومفروضٍ عليه منذ لحظة مولده. وهذا هو السبب الذي دعا الإسلام إلىٰ رفض إقامة العلاقة بين البشر علىٰ الناظم العرقي القبلي، واستبداله بعلاقة تقوم علىٰ الأمة العالمية. يقول تعالىٰ: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ٢١٣]. ويقول سبحانه في الصورة المقابلة: ﴿إِذْ جَعَلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ ٱلْجَـٰهِلِيَّةِ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ وَكَانُوٓا۟ أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾ [الفتح: ٢٦].

وشاعت القبلية في عصر ما قبل الإسلام في أحضان الجاهلية والتخلف، وكانت ربيبتها، القومية أو العرقية، هي الناظم المعياري المهيمن في الإمبراطوريتين الرومانية والفارسية اللتين قامتا قبل الإسلام، واللتين صوَّب الإسلام رصاصة الرحمة إليهما، واجتثاثهما من الوجود كان واجباً؛ لمسؤوليتهما عن التمكين لهذه النواظم المفسدة للشأن الإنساني.

ونصل بذلك إلىٰ أن الأسرة هي المؤسسة الاجتماعية النهائية والوحيدة، المعززة بالفرد من جانب، وبالأمة العالمية من الجانب الآخر، وأهميتها في النظام الكوني مؤكدة بنص القرآن الكريم، حيث يقول تعالىٰ: ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم: ٢١].

ولا يدين الإسلام العلاقة الجنسية بين الزوجين، بل يرىٰ أنها من الحلال الطيب الضروري. ولا يقف الإسلام عند حد إباحتها، بل يوصي الأزواج رجالاً ونساءً بالوفاء بعضهم بحقّ بعض. ونقرأ في القرآن الكريم قوله تعالىٰ: ﴿نِسَآؤُكُمۡ حَرۡثٞ لَّكُمۡ فَأۡتُواْ حَرۡثَكُمۡ أَنَّىٰ شِئۡتُمۡۖ وَقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُمۡۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُۗ وَبَشِّرِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكۡتُمۡنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِيٓ أَرۡحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤۡمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنۡ أَرَادُوٓاْ إِصۡلَٰحٗاۚ وَلَهُنَّ مِثۡلُ ٱلَّذِي عَلَيۡهِنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيۡهِنَّ دَرَجَةٞۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

إلا أن الإسلام لا يرىٰ في الإشباع الجنسي بين الزوجين أساساً كافياً لأن يحقق بمفرده الهدف من الزواج، بل يرىٰ الزواج القائم علىٰ البعد الجنسي والحب الرومانسي العارض زواجاً قاصراً، وبعيداً عن الكمال. يقول الرسول ﷺ في هذا السياق ضمن خطبة الوداع: "استوصُوا بالنساء خيراً، فإنّهنّ شقائقُ الرجال، استحللتم فروجَهنّ بكلمة الله. أما بعدُ أيّها الناس، فإنّ لكم علىٰ نسائكم حقاً، ولهنّ عليكم حقاً، لكم عليهنّ أن لا يُوطِئن فُرُشَكم أحداً تكرهونه، وعليهن أن لا يَأتين بفاحشةٍ مبيِّنة، فإنْ فعلنَ فإنّ الله قد أذِنَ لكم أنْ تهجُروهنّ في المضاجعِ وتضربوهنّ ضرباً غيرَ مُبرِّح، فإنِ انتهينَ فلهنَّ رزقُهنّ وكِسْوتُهنّ بالمعروف، واستوصُوا بالنساء خيراً، فإنّهنّ عندكم عَوانٍ لا يملِكْنَ لأنفسهنّ شيئاً، وإنّكم إنّما أخذتُموهنّ بأمانةِ الله، واستحلَلْتُم فروجَهنّ بكلمات الله، فاعقِلوا أيّها الناسُ قولي، فإنّي قد بلّغت."(١)

فالزواج ينشئ شبكة واسعة من العلاقات الإنسانية يدور عليها جزء كبير من الفعل الأخلاقي. وعائل الأسرة هو المسؤول الأول تجاه أفراد أسرته عن واجبات الإنجاب، والحب، والتراحم، والشورىٰ، والتوجيه، والتربية، والتعاون، والمودة.

(١) انظر نص الخطبة كاملة في رواية جابر بن عبد الله في:

- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٨٦، حديث رقم ١٢١٨.

ويحتلّ أولو القربىٰ مكانة رفيعة في الأوامر الربانية المتعلقة بالبعد الاجتماعي والواردة في القرآن الكريم، بدليل كثرة الآيات المتضمنة لعبارة (أولي القربىٰ)، ومنها علىٰ سبيل المثال، قوله تعالىٰ: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٧]، وقوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١]، وقوله جل وعلا: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ﴿٧﴾ وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُو۟لُوا۟ ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينُ فَٱرْزُقُوهُم مِّنْهُ وَقُولُوا۟ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ [النساء: ٧-٨].(١)

وقصارىٰ القول، أن الإسلام يرىٰ أنه لا غنىٰ عن الأسرة لتحقيق مراد الله تعالىٰ من البشر في هذه الحياة الدنيا، ولا يمكن أن يكون هناك أي "توحيد" دون تحقق ذلك المراد الإلهي. ذلك أن معنىٰ الشهادة لله تعالىٰ بالوحدانية هو الإقرار بوجوب طاعة مراد الله تعالىٰ وأمره بوصفها مناط الخير وغاية الإنسان، ومقتضىٰ الإقرار بالتوحيد هو النظر إلىٰ أمر الله التكليفي علىٰ أنه فريضة ملزمة، الأمر الذي يستتبع بدوره السعي لإيجاد المواد التي بها تتجسد القيم الكامنة في تلك الأوامر، فكل هذه الأمور مرتبطة منطقياً بعضها ببعض، ولا يمكن التفريق بينها، ولا تحقيق بعضها دون بعضها الآخر. والواقع أن الله تعالىٰ لم يأمر الإنسان بتجسيد تلك القيم في أرض الواقع فحسب، بل شفع ذلك ببيان وسيلة تحقيقها، وضوابط الوفاء بها ولوازمه، متمثلة في الأسرة وشبكة العلاقات التي تنشأ عنها.

---

(١) وللمزيد من الأمثلة انظر المعاني المذكورة في:

- بركات، محمد. **المرشد إلىٰ آيات القرآن الكريم**، مرجع سابق.

ويمكن البرهنة عقلياً على الحاجة إلى الجمع بين التوحيد والأسرة، وإن بيان الله تعالى المفصل لشأنهما دليل بذاته على الحاجة المنطقية إليهما، فلا يمكن أن يقوم التوحيد في الأرض دون الأسرة.

ومن الملاحظ أن الله تعالى اختص الأسرة ببيان المبادئ العامة الناظمة لها، فضلاً عن بيان أدق تفصيلات العلاقات الخاصة بها، كما يتضح من أحكام الزواج والطلاق والميراث في القرآن الكريم. أما فيما عدا الأسرة من مجالات، مثل الشأن الاقتصادي والسياسي، فاكتفى القرآن ببيان المبادئ العامة الناظمة لها، دون الدخول في تفصيلاتها.

ثالثاً: مشكلات معاصرة

١- المساواة بين المرأة والرجل:

مما لا يرقى إليه الشك أن الله تعالى جعل المرأة والرجل متساويين في الحقوق والواجبات والمسؤوليات الدينية والأخلاقية والمدنية. يقول سبحانه وتعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٧]. إلا أن هذا المبدأ العام له استثناءات جد محدودة تقتضيها وظيفتا الأبوة والأمومة.

لقد بين الله تعالى في آيات كثيرة مبدأ التسوية بين الرجل والمرأة على مستوى الدين، كما تؤكد الآية السابقة وكما في قوله سبحانه: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧١﴾ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَمَسَٰكِنَ طَيِّبَةً فِى جَنَّٰتِ عَدْنٍ ۚ وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ٧١-٧٢]. وتؤكد هذه الآيات نفسها التسوية بين الرجل والمرأة على المستوى الأخلاقي أيضاً.

كما أثبت القرآن الكريم التسوية بين الرجل والمرأة على مستوى الحقوق المدنية. ومن بين الشواهد القرآنية على ذلك، قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ ۙ فَبَايِعْهُنَّ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُنَّ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الممتحنة: ١٢]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا۟ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُوا۟ ۖ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَ ۚ وَسْـَٔلُوا۟ ٱللَّهَ مِن فَضْلِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾ [النساء: ٣٢]، وقوله سبحانه: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٨] وقوله سبحانه: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٢].

والزعم بأن الإسلام يرى عدم التسوية بين الرجل والمرأة، بالاستشهاد بالآية الرابعة والثلاثين من سورة النساء، لا يصمد أمام أدنى درجات التمحيص. فلنذكر نص تلك الآية أولاً، وندقق فيها. يقول تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ ۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُ ۚ وَٱلَّٰتِى تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِى ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ ۖ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا۟ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾ [النساء: ٣٤]. فالآية تختص بادئ ذي بدء بالعلاقة بين الزوجين فحسب، والدليل على ذلك متضمن في بقية نص الآية حيث قصرت القوامة على شروط تتعلق كلياً بالعلاقة الأسرية المبينة في صدر الآية، أما الشطر الأخير منها فيتغافل عنه دعاة هذا الزعم عادة، وذلك من أجل إفساح المجال أمام ذلك التعميم الذي لا سند له فيها. ومن المؤكد أن للرجال أسبقية فيما يخص تلك العلاقة الأسرية، لكون النظام الأبوي للحياة الأسرية هو الشكل الوحيد الثابت الذي تمرس عليه البشر، وحافظوا عليه منذ بدء الخليقة.

فالأسرة بيت يحتاج إلى من يدافع عنه، ويزوّده بمتطلبات الحياة إلى الكدح والسعي المستمر خارجه. ومن الجلي أن استعداد الرجل لتحمل مسؤولية ذلك يفوق استعداد

المرأة له. ومن جهة أخرىٰ، فإن الزعم بتأويل هذه الآية علىٰ شاكلة تصب باتجاه عدم المساواة بين الرجل والمرأة؛ يتناقض مع الآيات الأخرىٰ كافة الدالة علىٰ خلاف ما سبقت الإشارة إليه، والمثبتة للمساواة بين المرأة والرجل علىٰ مستويات حيوية تشمل الدين والأخلاق والحياة المدنية.

٢- التمايز والتكامل بين دور المرأة والرجل:

يرىٰ الإسلام أن المرأة والرجل خلقا لتحقيق وظيفتين مختلفتين، ولكن متكاملتين. يقول الله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا۟ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُوا۟ ۖ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَ ۚ وَسْـَٔلُوا۟ ٱللَّهَ مِن فَضْلِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾ [النساء: ٣٢]. فوظائف الأمومة المتمثلة في الرعاية المنزلية وتربية الأطفال، ووظائف الأبوة المتمثلة في حماية البيت وتزويده بمتطلبات المعيشة، والقوامة العامة، استدعت اختلاف الرجل عن المرأة في البنية الجسدية والنفسية والعاطفية.

ويبارك الإسلام هذا التمايز ويعدّه ضرورياً لتحقيق كل من المرأة والرجل لذاته. يقول الله تعالىٰ: ﴿فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّى لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ ۖ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ۖ فَٱلَّذِينَ هَاجَرُوا۟ وَأُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأُوذُوا۟ فِى سَبِيلِى وَقَٰتَلُوا۟ وَقُتِلُوا۟ لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ثَوَابًا مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلثَّوَابِ﴾ [آل عمران: ١٩٥].

وشتان بين القول بتمايز دور الرجل عن دور المرأة، والقول بالتمييز أو الفصل العنصري بينهما. فدور المرأة، كما هو دور الرجل، خاضع علىٰ قدم المساواة مع نظيره للأحكام الدينية والأعراف الأخلاقية، ويستدعي كلاهما من صاحبه استخدام كل ما أوتي من الذكاء والموهبة والطاقة والقدرة علىٰ العطاء من أجل القيام به. ومن جهة أخرىٰ، فإن هذا التمايز في هذه الأدوار لا يتعلق بمجالات النشاط الإنساني التي يتشابك فيها دور كل من الرجل والمرأة، ولا بالمجالات الأخرىٰ التي لا تتشابك فيها أدوارهما. ومن الممكن أن تقوم المرأة بأنشطة ذكورية في الأصل أو العكس، وأن

يعبُر أي منهما إلىٰ فضاء نشاط الآخر، فيما لو توفرت قابليات فطرية تجعل ذلك أمراً مستحباً، أو طرأت ضرورة تجعله مفيداً، شريطة عدم الإخلال بالتمايز الرئيس الذي أودعه الله تعالىٰ فيهما بفطرة خلقهما. والقول بخلاف ذلك لا يستقيم مع الحقيقة الثابتة التي لا يماري فيها أحد، والخاصة بتقرير القرآن للحقوق المدنية كاملة للمرأة.

٣- السفور والعزلة:

مما لا ريب فيه أن الإسلام لا يريد من المرأة أن تعزل نفسها عن المجتمع بنقاب، أو داخل جدران البيت في قاعات الحريم. والدليل علىٰ ذلك هو اعتراف الإسلام بحق المرأة في المشاركة في الحكم. يقول الله تعالىٰ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَـٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَـٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَـٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ ۙ فَبَايِعْهُنَّ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُنَّ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الممتحنة: ١٢]، واعترافه بحقها في المشاركة في الحياة العامة: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَـٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧١﴾ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَـٰتِ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ خَـٰلِدِينَ فِيهَا وَمَسَـٰكِنَ طَيِّبَةً فِى جَنَّـٰتِ عَدْنٍ ۚ وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ٧١-٧٢].

ومن الواضح أن مثل تلك المشاركة تتناقض مع العزلة والنقاب، وهي غير متصوَّرة في وجودهما. فما يعول الإسلام علىٰ تحاشيه في المقام الأول هو السفور الذي يقود إلىٰ شيوع الرذيلة والفحشاء. يقول الله تعالىٰ: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا۟ مِنْ أَبْصَـٰرِهِمْ وَيَحْفَظُوا۟ فُرُوجَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٣٠﴾ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَـٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَـٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَآئِهِنَّ أَوْ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّـٰبِعِينَ غَيْرِ أُو۟لِى ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ ۖ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ

مِن زِينَتِهِنَّۚ وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [النور: ٣٠-٣١]، ويقول سبحانه: ﴿ يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِۚ إِنِ ٱتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِٱلْقَوْلِ فَيَطْمَعَ ٱلَّذِى فِى قَلْبِهِۦ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴿٣٢﴾ وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ ۖ وَأَقِمْنَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتِينَ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِعْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾ [الأحزاب: ٣٢-٣٣].

ويأتي هنا أمران إلهيان في الآيتين (٣٠ و ٣١) من سورة النور، أولهما موجه إلى المرأة والرجل بالدرجة ذاتها، إن لم يكن أشد بالنسبة للرجل؛ إذ توجَّه الأمر للرجال بغض البصر وحفظ الفروج، قبل أن يوجه إلى النساء، والثاني خاص بقواعد إبداء الزينة وحدودها، وهو موجه للنساء وخاص بهن. والحق أن القرآن يأمر المرأة بأن تستر جسدها، ولكنه يستثنى صراحة تلك الأجزاء التي يقتضي العرف كشفها فيما لو أريد للمرأة أن تقوم بدورها وتقرر مصيرها في الحياة على النحو الذي حدده الإسلام.

ولأن تعمُّد المرأة إبداء جمالها الأنثوي والكشف عن زينتها يؤدي فعلاً إلى الغواية، فإن الإسلام حرمه عليها، مستثنياً من تحريم الرؤية؛ الأطفال الصغار، والمحارم البالغين كالأب والأخ والعم، على نحو ما بينت الآية الحادية والثلاثون من سورة النور. وتجنُّب الغواية مَثَلٌ أخلاقي رفيع، ولا يتعارض مع قيام المرأة بواجباتها التي فرضها الإسلام عليها في المجتمع. وعلى أية حال، فإن التاريخ الإسلامي عرف على الدوام، ومنذ العهد النبوي، كشف النساء عن الوجه واليدين والقدمين وهن يقمن بتلك الواجبات الإسلامية، حتى في بيت الله الحرام.

٤ - الزواج والطلاق:

الزواج واجب ديني وأخلاقي على الرجال والنساء. يقول تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةًۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الروم: ٢١]. وينبغي مراعاة عدم إعاقة زواج الرجال والنساء بالمغالاة في المهور، وبعدم توفير السكن والتعليم وفرص العمل. ولقد أصبحت هذه العوامل

موانع للزواج في الغرب بسبب القيمة العالية التي يوليها الغرب للإنجاز المادي، مقابل عدم اكتراثه بالعفة الجنسية. ومع تحول مؤسسة الأسرة إلىٰ نمط الأسرة النووية، بات لزاماً علىٰ من يعتزمون الزواج تحقيق الاستقلال الاقتصادي قبل الإقدام عليه.

وبخلاف ذلك، فإن الأسرة الإسلامية أسرة ممتدة، وهي تشمل: الآباء والجدود وأزواجهم، وذريتهم. وكفل الإسلام للمرأة حق إعالة وليها لها فيما لو لم تكن متزوجة، وإعالة زوجها لها إن كانت متزوجة. ولأن الإسلام قد أقر القوامة الأسرية لرب الأسرة؛ فإنه حمَّله مسؤولية الإنفاق علىٰ الإناث علىٰ مستوىٰ الأسرة. ومؤدىٰ امتداد الأسرة وتأمين النفقة علىٰ هذا النحو هو تمكن معظم النساء والرجال المسلمين من الزواج في سن مبكرة، لانتفاء الربط بين الإقدام علىٰ الزواج وتحقيق الزوج شخصياً للاستقلال الاقتصادي أولاً.

إلا أن آفة التغريب طالت الشباب المسلم، للأسف، بمعدلات منذرة بالخطر، فقد بات من الشائع بينهم السعي إلىٰ تحقيق الاستقلال الاقتصادي أولاً، وإرجاء الزواج إلىٰ ما بعد إنجاز ذلك. وهذا التطور مؤسف، بل مأسوي، لاعتبارات عدة:

أ- الاستقلال الاقتصادي الشخصي ليس عيباً بحد ذاته، ولكن معيار القيمة الكامن وراءه هو الشر بعينه، والانضواء تحت لوائه، والنظر إليه علىٰ أنه هو المثل الأعلىٰ الواجب السعي إليه يستبطن رؤية مادية للحياة علىٰ هذه الأرض. ويقود الإيمان بمثل تلك الرؤية إلىٰ تفضيل الأسرة النووية علىٰ العائلة الممتدة، ويؤدي ذلك بدوره إلىٰ نزعة فردية وذاتية مفرطة. ومن هنا فإن التسليم بالأولوية للاستقلال الاقتصادي هو سمة أساسية في الأغلب الأعم للشخص غير المنضبط وغير القابل للانضباط.

ب- يُعرّض تأخير الزواج كلاً من المرأة والرجل للغواية، فالزواج هو درع العفة.

ت- الأسرة الممتدة والزواج المبكر لا يضعان العروسين أمام متطلبات مستحيلة.

ففي ظل الأسرة الممتدة يظل بوسع الزوجين الذهاب إلى المدرسة أو إلى العمل، لوجود أقارب أحبة على الدوام في البيت يتولون تدبير شؤونهما ورعاية الأطفال.

وفي ضوء كل هذه الاعتبارات يدعو الإسلام المسلمين إلى الزواج في سن مبكرة، وإلى اختيار العيش في أحضان أسرة ممتدة على الدوام.

٥- الأسرة الممتدة:

شرع الله تعالى الأسرة بنمطها الممتد، وأحاطتها الشريعة الإسلامية بتشريع يحدد أصحاب الفرائض، ونظام النفقة، والمواريث.[١] وبعامّة، فإن الحق على الإعالة يصل إلى أي قريب مهما بعدت درجة قرابته شريطة أن يكون محتاجاً، ولا يوجد رجل راشد قادر أقرب إليه من الذي تجب عليه نفقته. والأولوية في النفقة للجدود والأحفاد والأعمام وذرياتهم، والقرابة من جهة الأب مقدمة في حق النفقة على القرابة من جهة الأم. وتضم الأسرة الممتدة عادة قرابة عشرين شخصاً، يعيشون معاً في مجمع سكني واسع، ويجتمعون على طعام واحد، وفي ديوان واحد يستقبلون فيه ضيوفهم، ويلتفون فيه حول أكبرهم سناً.

ولا تعاني الأسرة الممتدة من فجوة بين الأجيال؛ إذ إنها تجمع بين ثلاثة أجيال، الأمر الذي يجعل تنشئة الصغار وانتقال الثقافة بين الأجيال كاملاً على الدوام، على نحو يكفل انتقال الأعراف والثقافة بأدنى درجة ممكنة من الانحراف. ففي ظلها يتصل الماضي بالحاضر والمستقبل على نحو أصيل.

وثمة ميزة أخرى للأسرة الممتدة، هي كونها تمد أي عضو فيها برفقة فورية وقتما يشاء. فهي توفر له فرصة للاختيار بما يتوافق ومزاجه في كل حين. فهو يجد في كنفها على الدوام شخصاً مستعداً للعب معه، أو لممازحته، أو للتشاور معه، أو للتأمل معه،

---

(١) يمكن الرجوع في تفصيلات أحكام المواريث إلى أي مرجع في الفقه الإسلامي. انظر على سبيل المثال:

- الجزيري، عبد الرحمن. **الفقه على المذاهب الأربعة**، القاهرة: مطبعة مصطفى محمد، (د. ت).

أو حتىٰ للبكاء مما يبكيه، أو لمشاطرته في الرجاء والأمل. وهذا متطلب أساسي يحقّق الصحة النفسية للإنسان. فالأسرة الممتدة لا تخلو عادة من طفل، ومن عناصر شابة من الإناث ومن الذكور، ومن عنصر مسنّ أكثر حكمة، وأكثر خبرة من بقية أعضائها.

وتفرض الأسرة الممتدة الانضباط والتضحية المتبادلة علىٰ أفرادها، وقد يحدّ هذا فيها من خصوصياتهم الشخصية، ولكن طبيعة الحياة في هذه الدنيا لا تسمح أصلاً لأي إنسان بالعيش كما يحلو له دون ضوابط ولا تضحيات وكأنه الوحيد في هذا العالم، أو كأنه خلق له وحده. ومن المفيد للإنسان أن يتمرس علىٰ الانضباط الذاتي، وأن يتحلىٰ بالإيثار والتضحية من أجل الآخرين. ومن الأفضل لنا أن نتعلم كيف نضبط أنفسنا علىٰ يد أحبة لنا في بيوتنا وليس علىٰ يد غرباء عنا.

٦- المرأة صاحبة المهنة والمرأة العاملة المسلمة:

بلغت محاكاة كثير من المسلمات للمرأة الغربية، خلال سعيهن إلىٰ مهنة يحقّقن من خلالها الاستقلال الاقتصادي والحرية الشخصية، حداً يتعين معه بيان موقف الإسلام من هذه المسألة.

ومما لا شك فيه أن الواجب الأساسي للأغلبية العظمىٰ من المسلمات هو التفرغ لمهنتهن الدائمة بصفتهن ربات بيوت وأمهات. ومن نافلة القول أن نذكّر هنا بأن هذه المهنة تتطلب تأهيلاً يوازي أو يزيد علىٰ التأهيل الذي تقتضيه أية مهنة أخرىٰ خارج البيت. ومن التشويه للمهمة النبيلة للمرأة في البيت تصويرها علىٰ أنها تختص بالطبخ والقيام بالأعمال المنزلية الروتينية فحسب، فهذه المهمة تتعلق برعاية البشر كباراً وصغاراً، وهي أصعب وظيفة علىٰ وجه البسيطة، وهي من ثَمَّ مهنة تحتاج لأقصىٰ ما يمكن أن يتمتع به إنسان من النضج، والحكمة، والذكاء، والذوق الفني، والإبداع، وحضور البديهة والخبرة. وفرصة التدرب علىٰ هذا كله متاحة بقدر ما يسمح به وقت طالِبَتِه وقدراتُها في علوم التدبير المنزلي، والتربية، والآداب، والفنون، والتاريخ، وعلم النفس، والثقافة.

ومع أن التدبير المنزلي والحمل والإرضاع مهنة عامة للمرأة؛ فإنها لا تستنفد كل طاقاتها طوال حياتها. ثم إن عضوية المرأة في الأسرة الممتدة التي تنتمي إليها، ابتداءً بمولدها فيها، وفي الأسرة الممتدة التي باتت منتمية إليها بالزواج، توفر لها أعواناً في مهمتها، الأمر الذي يتيح لها المزيد من وقت الفراغ. وقد لا يستغرق أمد عناية المرأة بالإنجاب وتربية الأطفال أكثر من عقدين أو ثلاثة على أعلى تقدير. وقد تعمِّر ثلاثة عقود أخرى بعد توقفها عن الإنجاب. فهل يكون من الصواب تبديد هذا الوقت الثمين في الثرثرة الأسرية، في الوقت الذي يمكن فيه توجيه تلك الطاقة والموهبة لخدمة الأمة؟ وبالمثل، هناك من النساء من يقدّر الله تعالى لهن ألّا يتزوجن أو لا ينجبن، أو لا يعشن في كنف أسرة ممتدة، فكيف ترتَّب حياة مثل هؤلاء ويستفاد منهن في منظور الإسلام؟

الجواب أن من واجب كل إنسان، رجلاً أو امرأة على قدم المساواة، النهوض بفريضة عبادة الله تعالى، وتحقيق النفع للأمة بأقصى قدر تسمح به مواهبه وقابلياته. والقيام بهذه المهمة الآن ضرورة تفوق أي وقت مضى، بالنظر إلى ما تعاني منه الأمة من وهن ومن سبات. فالأمة لا تستغني عن جهد أحد من أبنائها، وتستدعي ظروفنا الحاضرة أن تكون كل امرأة صاحبة مهنة، في جزء من حياتها على الأقل. ومن الممكن أن تكون تلك الفترة في أثناء دراستها، أو في أثناء قيامها بدور الأمومة، فيما لو كانت تعيش ضمن أسرة كبيرة ممتدة، أو بعد مرحلة الإنجاب وتربية النشء.

ومن هنا فإن المهمة الأولى التي ينبغي على المرأة المسلمة أن تركز عليها هي التدريب لتغدو مسلمة عاملة، من أجل إيقاظ عقلها، وتغذيته بالحكمة الإسلامية، وإكسابها انضباطاً ومراناً ذاتيين في العمل الإسلامي، وتحقيق تأهلها النفسي لما قد تسنده إليها الحركة الإسلامية من عمل إسلامي. والمرأة مطالبة في هذا الصدد بتحصيل مهارات بث الهمة في غيرها من المسلمين، وتعليمهم، وتعبئتهم لخدمة دين الله تعالى. وعليها أن تسعى لتنمية المهارات المطلوبة للعمل الاجتماعي على مستوى القرية والمدينة،

لتغدو قادرة عبر عملها الاجتماعي على إرشاد غيرها من البشر إلى واجبهم الإسلامي، ومساعدتهم بالتعليم وبالأسوة الحسنة، وأداء ما عليها من واجبات، بصفتها مسلمة، لله تعالى وللأمة. والواقع أن كل مجالات النشاط الإنساني مفتوحة أمام المرأة المسلمة، وبحاجة إليها. بل إن ثمة مهناً يمكن أن تكون بكاملها حكراً على المرأة. والمجتمع الإسلامي في أمس الحاجة إلى المرأة الإسلامية العاملة، وبدرجة تفوق كل ما يتصوره أي جهد تعبوي معاصر.

الفصل العاشر:

التوحيد: مبدأ النظام السياسي

يؤكد التوحيد على وحدة الأمة: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٩٢]، وعلى أن المسلمين تجمعهم الأخوة الواحدة في الإسلام، والتحابّ فيما بينهم لله تعالى، والتشاور والتواصي لإقامة العدل، والتحلي بالصبر: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ﴿٢﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ﴾ [العصر: ٢-٣]، ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْمَرْحَمَةِ﴾ [البلد: ١٧].

وهم مستمسكون بحبل الله مترابطون كالجسد الواحد. يقول تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ۚ وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٣].

وهم أخيراً مطيعون لله ولرسوله: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ ۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ ۖ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُوا۟ ذَاتَ بَيْنِكُمْ ۖ وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ١]، ﴿قُلْ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: ٣٢]. هذا هو لب العلاقة الوثيقة بين التوحيد والمجتمع.

إن رؤية الأمة الإسلامية هي واحدة، وكذا إحساسها وإرادتها وفعلها. فأعضاء الأمة ملتقون على إجماع فكري، وعلى اتخاذ القرار، والموقف. وهم يد واحدة، فالأمة منظومة من البشر يربط بينهم إجماع ثلاثي: في العقل والقلب واليد، وهذه الأخوة عامة وعالمية، ولا تعرف التمييز على أساس اللون ولا الهوية العرقية، والبشر في منظورها سواسية، والمعيار الوحيد للتفاضل هو التقوى. يقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣]. وواجب كل عضو فيها أن يشارك غيره فيما حازه من معرفة أو قوة أو

طعام، أو من أسباب الراحة. ولزام على من يتحقق له التمكين والنجاح والازدهار أن يعاون الآخرين على تحقيق مثل ذلك. يقول الله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا۟ ۘ وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [المائدة: ٢].

والنظام السياسي الإسلامي في ضوء ذلك، هو نظام جماعة من البشر اختاروا أن يحكموا حياتهم، وأن يسعوا إلى حكم غيرهم من البشر، بقيم الأمة ومبادئها. وهم قد ينتمون إلى أقاليم متعددة وجماعات مختلفة، إلا أن انتسابهم إلى الأمة يجعل الشريعة حَكَماً أعلى لها القول الفصل في خلافاتهم. ولا تقوم تلك الأمة على العرق، ولا الإقليم، ولا اللغة، ولا السيادة السياسية أو العسكرية، ولا على التاريخ والماضي. إنها أمة مؤسسة فحسب على الإسلام، وكل من يختار الإسلام ديناً، ويرضى بحكم حياته بالشريعة، هو عضو بطبيعة الحال في تلك الأمة. هذا هو مقتضى الركن الأول من أركان الإسلام (شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله)، فلا تتطلب العضوية في الأمة أكثر من ذلك. فكل إنسان يمكن أن تؤهّله تلك الشهادة للقيام بكل التكليفات المتضمنة في الشريعة، وللتمتع بكل الحقوق والمزايا المقررة فيها.

ولا تثريب على المسلم أن يعيش في أي مكان على ظهر البسيطة، وأن يطيع قوانين البلد الذي يعيش فيه، ما لم تتعارض مع أحكام الشريعة في مجالات تؤثر في حياته الخاصة. أما حينما تتضمن تلك القوانين ما لا يتوافق مع الإسلام؛ فإنه يكون مخيَّراً بين الهجرة إلى بلد إسلامي، أو تحمل الآثار السلبية في حياته الخاصة، على أمل تحقيق أهداف أكثر أهمية، إسلامية كانت أو غير إسلامية. والأمة ليست مضطرة في هذه الحال للتدخل من أجله. بيد أن من واجب كل مسلم أن يدعو إلى الإسلام، ويسعى إلى إقامة الأمة في بلده، فإذا زاد عدد المسلمين وأصبحوا أكثرية في ذلك المكان فعليهم العمل على جعل الشريعة قانوناً للدولة.

أولاً: التوحيد والخلافة

الأمة كما رسمنا معالمها سابقاً هي أداة إعادة تشكيل العالم، أو هي واسطة إصلاح العالم تنفيذاً للإرادة الإلهية. إنها هي الخلافة بأمر الله تعالىٰ في الأرض؛ إذ إن هذه الصفة، المسندة من الله تعالىٰ في الأصل للإنسان الفرد، لا بد أن تمتد إلىٰ الأمة للأسباب التي أوجزناها سابقاً. والأمة، مساوية للدولة من حيث السيادة والأجهزة والسلطات التي تتطلبها ممارستها. ومن الأصوب الإشارة إلىٰ الأمة من منظور السياسة بمصطلح الخلافة وليس الدولة. فمصطلح الخلافة أقرب إلىٰ العرف الإسلامي، وإلىٰ التوحيد، وذلك من واقع دلالات قرآنية مباشرة أو مستنبطة.(١) أما الدولة فهي مفهوم حديث يختلف جذرياً في مضامينه ودلالاته عن مفهوم الخلافة القرآني، الذي هو السبب في وجود الأمة ذاتها. ويجب ألا يغيب عن بالنا، حين نستخدم مفهوم الدولة مرادفاً للخلافة، الفرق الجذري بين مفهوم الأمة ومفهوم الدولة بدلالته الغربية. ومفهوم الأمة مرادف لمفهوم الدولة فيما يتعلق بممارسة الأمة للسيادة، التي هي إحدىٰ مقومات خلافتها. ونقترح الدخول لتحليل الخلافة من مدخل تحليل مضامين التوحيد في النظرية السياسية. والخلافة من هذا المنحىٰ إجماع ثلاثي الأطراف: الرؤية، والإرادة، والعمل، علىٰ الشكل التالي:

١- إجماع الرؤية:

إجماع الرؤية هو إجماع العقل أو الوعي. ويتألف من ثلاثة عناصر:

أ- معرفة القيم المكونة للإرادة الإلهية:

من الواضح أن هذه المعرفة نظامية وتاريخية، ومحتويات تلك الرؤية لا نهائية بطبيعتها، ومن هنا لا يتعين الفهم الكامل لها. أما ما يمكن، ويتعين فهمه تماماً منها، فهو جوهرها أو نواتها. وهذه النواة بناء ومنهاجية للربط ولتحديد سلم الأولويات

---

(١) جرت الإشارة إليها بآيات تضمنت مفاهيم مثل: الخلافة، خلفاء، خليفة، يستخلفكم، وما شاكل ذلك. انظر مادة خلف في:

- عبد الباقي، محمد فؤاد. **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٦٤هـ.

وللاستدلال. وما أن يُحكم المرء فهم تلك النواة بهذا المعنى حتى يغدو قادراً على اكتشاف، وعلى تحديد ما لم يكن يدركه في الأصل من مضمونها الشامل اللانهائي. ويصدق هذا خاصة على المعرفة المنظَّمة بالقيم، التي تتمثل مصادرها في الوحي: (القرآن والسنة النبوية الصحيحة)، ثم العقل، عبر تفهمه لعملياته المنطقية والمعرفية من جهة، وللواقع بوجه عام: ما وراء الطبيعة، والطبيعة (العلوم الطبيعية)، والإنسان (علم الإنسان، علم النفس، علم الأخلاق)، والمجتمع (العلوم الاجتماعية).

ولا يلزم أن يكون فهم تلك الرؤية، سواءً من الوحي أو من العمليات العقلية، قائماً على نهج أكاديمي يقوم على عملية تأصيل مفاهيمية منظَّمة لمحتواها، فالإمساك بخيط تلك الرؤية أمر بدهي. ويمكن أن تمد الفطرة المرء بنور إدراكي يضيء له رحاب أي مجال من مجالاتها برسم صورة لعلاقته بالإسلام. ولنتذكر هنا قول الله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

ب- معرفة ما أسفر عنه تحقيق القيم التأسيسية للإرادة الإلهية تجاه مسيرة التاريخ:

المعرفة بالأثر المترتب على تحقيق القيم الإسلامية في أرض الواقع تجاه مسيرة التاريخ هي مسألة تجريبية في المقام الأول[١] وهذا هو السبب في تزود المسلمين الأوائل بخبرة السيرة النبوية، وبمواقف منتقاة من حياة الصحابة. ولا غنى لأي مجتمع متدين عن تلك النماذج التطبيقية، لما لها من قيمة حيوية في التحرك بالمتدينين من الفهم التأملي لقيم دينهم، إلى رحاب المعرفة بها مجسدة في الواقع. وتمارس تلك النماذج المجسدة للأسوة في مجال القيم تأثيراً تربوياً مهماً ومرغوباً في أنفس المقتدين بها، وتفوق قدرتها على التغلغل في وجدانهم، وفي ذاكرتهم، قدرة المحتوى المحصل من دراسة نظامية منهجية نظرية. وخلاصة القول أن الحدس والتجريب مهمان على قدم المساواة لتحقيق الرؤية اللازمة للخلافة.

(١) اهتمام الإسلام بتكريس مبادئه في أرض الواقع هو الذي أكسبه شهرته بوصفه ديناً عملياً، مغايراً بالمطلق للأديان الخيالية في مثاليتها.

ت- المعرفة بالحاضر:

تظل الرؤية المتحققة من الإدراك المنظَّم للقيم، ومن خبرة تجلياتها التاريخية، غير كاملة ما لم تصاحبها معرفة بالحاضر، وبكيفية تجسيدها في الحاضر من جديد. ولأنه من غير الممكن أن تكون الخلافة ماضوية النظرة، فإنه من المتعين أن تحيا في الحاضر، وأن تعمل فيه وفي المستقبل، وأن تحدد الكيفية التي يتم بها تخصيص الموارد المتاحة بالفعل للقيم المعنية المراد تحقيقها، وأن تعي الكيفية التي تؤثر بها الظروف الحاضرة في تراتبية القيم؛ في عملية السعي لتجسيدها في أرض الواقع.

ويُعدُّ إجماع الرؤية، كما حددناه سابقاً، مصدراً يُعتدُّ به للمعرفة الدينية. يقول النبي ﷺ: "إنّ الله تعالىٰ قد أجارَ أمّتي أن تجتمعَ علىٰ ضلالة."[1] ويضفي هذا القول النبوي هالة من القداسة علىٰ رؤية الأمة، ومع ذلك، فإن الإسلام يعامل تلك الرؤية علىٰ أنها ليست قولاً فاصلاً جازماً، بل يظل ذاك الرأي عرضة للمراجعة والتمحيص علىٰ الدوام.[2]

وأسس الفقهاء المسلمون انفتاح رأي الأمة علىٰ المراجعة والتمحيص في آلية الاجتهاد القائم علىٰ التسليم بأن بوسع كل مسلم عاقل، بل من واجبه، أن يعيد تكييف مصفوفة القيم وحقائق الواقع الإسلامي علىٰ نحو جزئي أو كلي. والاجتهاد دينامي وخلاق بطبيعته، وضابطه هو العقل المستبصر علىٰ الدوام. ولقد أثنىٰ الرسول علىٰ الاجتهاد بقوله: "إذا حكمَ الحاكمُ فاجتهدَ فأصاب فله أجران، وإذا اجتهدَ فأخطأ فله أجرٌ،"[3] ويشكل الاجتهاد والإجماع قطبي المقوّم الحركي الجدلي للدينامية الإسلامية

---

(١) الضياء المقدسي، أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد بن أحمد الحنبلي. **الأحاديث المختارة**، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، مكة المكرمة: مكتبة النهضة الحديثة، ط١، ١٤١٠هـ، ج٣، ص١٠٦، حديث رقم ٢٥٥٩.

(٢) لا يساوي الإسلام أبداً بين كلمة الشعب، وكلمة الله، وتظل كلمة الشعب خاضعة بالمطلق لأمر الله تعالىٰ، وهي تمثل حجة معتبرة حال توافقها معه، وتُهدر حال تعارضها معه.

(٣) رواه النسائي عن أبي هريرة. انظر:

- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. **سنن النسائي الكبرىٰ**، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١ هـ/ ١٩٩١م، ج٣، ص٤٦١، حديث رقم ٥٩٢٠.

في عالم الأفكار. فعلى حين تجلّ الأمة الإجماع بصفته تتويجاً لجهدٍ بُذِلَ من أجل الفهم، فإنه يظل عرضة لإعادة النظر فيه بالطاقة الإبداعية للاجتهاد. وفي حين تجلّ الأمة الاجتهاد بوصفه الغاية الأسمى المرغوب فيها من الفهم، فإنه يظل عرضة للتنقية وللنقد، ومحكوماً باقتناع كل الإخوة المسلمين بصحة ما توصل إليه، لكونه لا يجاز إلا بحيازته لإجماع الأمة عليه.

٢- إجماع الإرادة: وهو إجماع القدرة.

وله مقومان أساسيان:

أ- العصبية أو الحس المشترك: ويتعاهد المسلمون بناءً عليه بوحدة استجابتهم للأحداث والمواقف التي تواجههم، وبأن يكونوا يداً واحدة في طاعة أمر الله تعالى.

ب- النظام: أي إقامة نظام مؤسسي قادر على بلورة قراراتهم، وعلى الوصول إلى كل المسلمين، وتعبئتهم للوفاء بمقتضيات الدعوة الإسلامية، وترجمة ما يجب أن تكون عليه القيم إلى خطة عمل للأفراد والجماعات ولقادتهم.

ولا تتساوى العصبية أو التماسك الاجتماعي مع إجماع الإرادة، ولا تمثل نتيجة له، وإن كان من الممكن، بل من الواجب تعزيزها وتعميقها به. والحق أنها في حكم المستحيل دون وجود ذلك الإجماع. فالتماسك الاجتماعي مرهون بوجود قاسم مشترك، إلا أن العصبية تحتاج لمقومات أخرى إلى جانب إجماع الرؤية. فهي تعبر عن نفسها بقرار التماهي مع الحركة، ويربط المرء مصيره كله بسفينة الأمة، ثم الاستجابة الإيجابية للدعوة ولكل متطلباتها، قولاً وفعلاً. ويتأسس هذا القرار ذاته على سلسلة طويلة من التغييرات لما في النفس، يتحول بها المرء إلى تحديد هويته بالأمة، والتوجه بوعيه في نهاية المطاف إلى دائرة وضع هذه الإرادة موضع التنفيذ؛ بربط هويته بالخلافة، بوصفها رأس الحربة وقاطرة حركة الأمة في صناعة التاريخ. ومن الممكن أن تكون عملية التحول النفسي هذه، عند توفر الاستعداد لها، محلاً للتنقية

والإثراء عبر التربية والتعليم والتنشئة. ويمكن أن تنبت تلك القابلية على نحو فطري بالمولد، وتتم رعايتها في دوائر قبلية منغلقة، فتنمو مولِّدة تطلعات متعصبة وعمياء لتحديد المرء هويته بالقبيلة أو بالعرق. وهذا هو المعنى الذي عدّها به عبد الرحمن بن خلدون أساساً للتماسك الاجتماعي.(١)

ولأن الإسلام قد تجاوز مثل تلك المقومات المادية، وأحل محلها رابطة قائمة على عقيدة التوحيد، فإن عصبية الإسلام باتت ثمرة لعملية جديدة قوامها إعادة صياغة نشطة ومستمرة للنفس، لتغدو على الصورة التي أراد الله تعالى أن تكون عليها. وبات لزاماً أن تكون تلك العصبية وليدة إرادة تتواصل عملية تغذيتها وتنميتها وإنضاجها. فالعصبية الإسلامية مغايرة لتلك التي تنشأ لا إرادياً بفعل الطبيعة وحدها. وهي مغايرة أيضاً لتلك التي تتولد من الإحساس القومي، على غرار الحركة القومية الرومانسية الأوروبية، وهذا الإحساس يوصف عادة بكونه لا شعورياً، وغير متعمَّد، ومستنبطاً وخفياً بشكلٍ يصعب تعليله، على نحو يناظر العصبية القبلية.

وفي المقابل، فإن العصبية الإسلامية تتسم بالعمدية، ويمكن تفسيرها بجلاء على أنها عملٌ أخلاقيّ ومسؤول. فهي بمثابة عهد يقطعه الإنسان على نفسه بالانخراط في شأن الأمة في نور التوحيد الساطع، وفي النور التام لمنظومة معاني التوحيد. وهي تتمثل في أنقى صورها في تلبية الحجيج بمكة وهم يطوفون بالكعبة المشرفة، أو وهم ينفرون إلى عرفات قائلين: "لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك". وهي عصبية تمثل النقيض التام للعصبية والاصطفائية المتمحورة حول الأرض أو العرق أو الثقافة، على غرار ما قامت عليه القوميات الغربية على مدى قرون.(٢)

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، القاهرة: مطبعة مصطفى محمد، (د. ت)، ص١٢٧ وما بعدها.

(2) Al Faruqi, *Christian Ethics*, chap. I, VII. see also:
- Al Faruqi, *Urubah and Religion*, p. 206 ff.

ولأن العصبية الإسلامية مقوم أساسي لأمة عالمية تغطي جزءاً واسعاً من المعمورة؛ فإنها لا يمكن أن تكون مرتبطة بواقع المسلم في لحظته الشخصية الحاضرة فحسب، ولا يمكن من جهة أخرىٰ أن تكون اندفاعة لا ضابط لها، يردّ بها المسلم علىٰ مواقف وأحداث كما يشاء أو وقتما يشاء، أو حسبما تسمح به الظروف، فعصبية علىٰ هذه الشاكلة تصير فوضىٰ ذات بعد عالمي.

ولتكون العصبية عالمية ومسؤولة؛ يتعيّن أن تكون منضبطة بحيث تتوافق مع عصبية كل المسلمين الآخرين، من حيث التوقيت والأهداف والاتجاه، وتترجم في عمل تعاوني مع المسلمين الآخرين. وهذا هو أحد مظاهر "النظام" الذي بوساطته تهيأ مؤسسة "الإجماع الإسلامي" لفهم مبادئ التوحيد ومضامينه. وعرف أسلافنا جيداً، في سعيهم إلىٰ مراعاة النظام، أن علىٰ كل مسلم أن يكون معلماً ومتعلماً، وأن يحيط علماً بالشق الأعظم من القرآن، ويلمّ بالسيرة النبوية، وبحياة الصحابة، وأن يداوم علىٰ الجماعة في محلته، حيث يتعاون مع أهلها، ويعمل معهم ابتغاء وجه الله، ويحافظ علىٰ صلاة الجماعة في مسجد الحي.

ويرمز وجوب استواء الصف، ومحاذاة الكتف بالكتف والقدم بالقدم، في صلاة الجماعة، إلىٰ التمكين للترابط الحي بين المسلمين، والتماهي المتبادل بينهم، والتعاون مع الأمة في عمومها بالمعنىٰ الحرفي للكلمة، والتأثير بعمق في وعي العابد بينما هو في محرابه، مسلّماً بأن الله هو ربه ومولاه وهو القيوم. وغاية هذا كله هي وضع أساس للتنظيم المؤسسي للخلافة.

وكان المسجد الجامع في الماضي، وينبغي أن يكون الآن، هو كعبة النشاط الإسلامي، ومركز آلية المدد الإسلامي. ففيه يلتقي المسلم مراراً في اتصال حي مع إخوانه تحت مظلة التوحيد، ويتلقىٰ قسطاً يومياً من الغذاء الروحي والأخلاقي والسياسي. ومن الممكن أن يدفع هذا الغذاء، كما عرفته الخبرة الإسلامية بالفعل، أي

مسلم يستشعر أن لديه معرفة وحكمة أفضل، لنقلها لإخوانه، بما فيهم الخليفة نفسه. يقول الله تعالىٰ: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴾ [النحل: ١٢٥]. ويضع الحديث النبوي الشريف النصيحة في مقام الجهاد في سبيل الله كما في هذه الأحاديث: "والذي نفسي بيده، لَتأْمُرُنَّ بالمعروف ولَتَنْهَوُنَّ عن المنكر، ولَتأْخُذُنّ علىٰ يد المسيء، ولَتَأْطُرُنّه علىٰ الحقِّ أَطْراً، أو لَتَقْصُرُنَّهُ علىٰ الحقِّ قَصراً، أو لَيَضربَنّ اللهُ بقلوبِ بعضِكم علىٰ بعض"، "لَتأْمُرُنّ بالمعروفِ ولَتَنْهَوْنَ عن المنكَر، أو ليُوشِكنّ اللهُ أن يَبعثَ عليكم عذاباً من عندِه، ثم لتَدْعُنَّه فلا يُستجابُ لكم"، "أفضلُ الجهادِ كلمةُ حقٍّ عند سلطانٍ جائر."[(١)]

ويصل هذا الاتصال والتواصل بين المرء وإخوانه ذروته في صلاة الجمعة التي تعد خطبة الإمام فيها عمادها. وتعالج الخطبة الوضع الراهن والمشكلات الاجتماعية والسياسية التي تواجه المجتمع المسلم. ويراد بتضمين تلك الخطبة آيات قرآنية وأحاديث نبوية، واعتبار ذلك ركناً من أركانها، الاحتكام لكلمة الحكمة الإسلامية في قضايا الواقع، وبيان علاقتها بها. ويرمي التقليد الخاص بتولية الإمام أو العامل الإسلامي إمامة صلاة الجمعة بنفسه؛ إلىٰ بلورة الإجماع حول المداولات التي تدور طوال الأسبوع ووضعها موضع التنفيذ، والتدبر في النقاط التي ظلت عالقة، وإسناد القيادة لمن قد تجتمع حوله كلمة أهل المحلة، وطرح الحلول المناسبة للقضايا المطروحة أو اختبار تلك الحلول.

---

(١) النقد المشروع للحاكم يجعل من يموت جراء كلمة حق قالها عند سلطان جائر شهيداً، ويجعل عقوبة عدم السعي لكف الظالم عن ظلمه وزراً يستوجب العقوبة عند الله تعالىٰ.

انظر الأحاديث الثلاثة علىٰ التوالي في:

- السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٢٤ و٥٢٥، حديث رقم ٤٣٣٦ و٤٣٣٧.
- الترمذي، أبو عيسىٰ محمد بن عيسىٰ السلمي. **الجامع الصحيح "سنن الترمذي"**، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.)، ج٤، ص٤٦٨، حديث رقم ٢١٦٩.
- البيهقي، **شعب الإيمان**، مرجع سابق، ج٦، ص٩٣، حديث رقم ٧٥٨١.

ويدخل هذا كله بالمنظور الإسلامي في عداد العبادة. فالغاية التي تنزّل القرآن من أجلها هي التغيير الفعلي للأرض وللبشر. يقول تعالىٰ: ﴿لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ يَحۡفَظُونَهُۥ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ سُوٓءٗا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥۚ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٍ﴾ [الرعد: ١١]، ويقول عزّ من قائل: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَنَهَوۡاْ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلۡأُمُورِ﴾ [الحج: ٤١]. فقوام العبادة هو في العمل الملموس للإنسان الذي هو شبيه بالأجير الزارع في الأرض وهي ملك لله تعالىٰ، وليس في عبادة الراهب علىٰ سارية بجبل عبر وسائط روحانية خارقة للعادة، ولا في العبادة علىٰ طريقة الأوبنشياد الهندوسية، ولا بإماتة الشهوات وحق الجسد وإدارة الظهر للحياة الدنيا، والازدراء للتاريخ، من إنسان زاهد ينتمي لأي تقليد ديني كان.

٣- إجماع العمل:

إجماع العمل هو الذروة التي تتبلور فيها كل الاستعدادات سابقة الذكر في حدث فعلي. ويدور هذا الإجماع علىٰ تطبيق الخيار العملي الذي استقر الإجماع في الرؤية والإرادة علىٰ وضعه موضع التنفيذ. وهو عملية مماثلة للدينامية الأبدية لجدلية الإجماع والاجتهاد، من حيث استحالة القول بالوصول إلىٰ نهاية لها. وغايتها هي تأهيل الإنسان الذي يعمل الصالحات للفوز بالجنة.

ومعنىٰ ذلك، أن تحويل الإرادة الإلهية إلىٰ واقع فعلي معيش علىٰ الأرض بزمانها ومكانها؛ مهمة للإنسان لا تنتهي إلا بقيام الساعة. ومضمون هذه المهمة هو إشباع الاحتياجات المادية للأمة، وتوفير قدر من التعليم لكل فرد فيها في حدود قابلياته، يحقق به ذاته قدر استطاعته، وتوفير كل الوسائل المادية والمعنوية اللازمة للدفاع عن الأمة في مواجهة أعدائها الأجانب، وتجسيد الإرادة الإلهية في كل أرجاء المعمورة.

وإشباع المتطلبات المادية للأمة مرتبط بصميم الإرادة الإلهية، ومن ثم بصميم الدين. فلأن الله تعالىٰ قد خلق الإنسان لعبادته، بدليل قوله سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، ولأنه جعل قيامه بتلك المهمة بصفة المستخلَف المؤتمَن، علىٰ شاكلة الأجير، في ملك الله تعالىٰ، بدليل قوله عزّ وجلّ: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًاۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥۖ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَٱسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوٓا۟ إِلَيْهِۚ إِنَّ رَبِّى قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾ [هود: ٦١]، فإنه يستفاد من ذلك أن الله تعالىٰ يريد من الإنسان أن يحرث الأرض، وأن ينتفع بعناصر الطبيعة ومواردها، وأن ينمي الحضارة، ابتغاء مرضاة الله. وفي هذا المقام يأتي الوعد الرباني: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًاۚ يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔاۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٥٥].

وفي معرض تأكيد هذه الرؤية؛ يصف القرآن الكريم الفقر بأنه وعد الشيطان: ﴿ٱلشَّيْطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِٱلْفَحْشَآءِۖ وَٱللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًاۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٦٨]. بل إن القرآن يطابق بين الدين وإطعام الجائع وحماية الضعيف: ﴿أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يُكَذِّبُ بِٱلدِّينِ ﴿١﴾ فَذَٰلِكَ ٱلَّذِى يَدُعُّ ٱلْيَتِيمَ ﴿٢﴾ وَلَا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلْمِسْكِينِ ﴿٣﴾ فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ﴿٤﴾ ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴿٥﴾ ٱلَّذِينَ هُمْ يُرَآءُونَ ﴿٦﴾ وَيَمْنَعُونَ ٱلْمَاعُونَ﴾ [الماعون: ١-٧].

ومن النتائج المترتبة علىٰ استخلاف الله تعالىٰ للإنسان في الأرض؛ حقه في التمتع بنعيمها وملذاتها، خاصة إذا وفىٰ بواجبه بعبادة الله. يقول تعالىٰ: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٢].

ونحن نرىٰ في الرؤية الدينية لسكان ما بين النهرين أنّ عملية خلق الإنسان بحد ذاتها تضعه خادماً في مزرعة الإله. ومثل هذا الحدث كان أيضاً نقطة البداية للزراعة

المنظمة، وبناء السدود، وشبكات قنوات الصرف والري، وصوامع تخزين الغلال، وإقامة الحكومات على مستوى القرية والمدينة والمحافظة والقوم والعالم. وقصارى القول، أن فعل الخلق ذاته هو انتشال للعالم من الفوضى، وإرساء للنظام الكوني.[1]

ولم يتقبل العقل السامي أبداً سلوك الناسك النافي للحياة الدنيا أو لحق الجسد، ولم ير على الإطلاق في الجنس والتكاثر والطعام والراحة شراً في حدّ ذاته، فالشر في منظوره كامن في إساءة استعمال هذه الظواهر الفطرية، وليس فيها هي ذاتها. ويعزى للتراث الغنوصي الذي ورثته المسيحية، والمتسم باختصار المادة، مسؤولية غرس بذور الزهد، والتنكر للحياة الدنيا، في الحركة المسيحية. ومع أن الصيام ركن من أركان الإسلام، فإن له فيه غايتين هما: التمرس على ضبط النفس، والتعوّد على مد يد العون للمحتاجين.

وقد أكد تعالى، في الآية القرآنية ذاتها التي فرض فيها الصيام، وجوب إنهاء الصوم عند غروب الشمس والعودة إلى التمتع بالأكل والشرب وغيرها من مباهج الحياة. يقول تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ۗ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ ۖ فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ۚ وَلَا تُبَـٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَـٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَـٰجِدِ ۗ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَـٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٧].

والسؤال الذي يجب طرحه الآن هو: ما هي الاحتياجات المادية للإنسان التي يتوجب على "الخلافة" تأمينها لنعدّها قد قامت بواجبها؟

من السهل تحديد الحد الأدنى لما يتوقع من الخلافة تحقيقه؛ متمثلاً في المستوى المعيشي الذي يتسنى عنده استئصال المجاعة والمرض والأوبئة الفتاكة بالنسبة للجنس

(1) Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, p. 60.

البشري كله. أما الحد الأعلىٰ المنوط بالخلافة تحقيقه فمن المستحيل تحديده؛ إذ لا يعلم أحد إلا الله غاية ما في الطبيعة من إمكانيات يمكن للإنسان الانتفاع بها، وكلما نمت معرفة الإنسان بالسنن الإلهية التي فطر الله الموجودات عليها وسخرها له، نمت درجة انتفاعه بالطبيعة وبقواها الولودة.

ويبين لنا القرآن أن كل ما في السموات والأرض مسخر للإنسان بأمر ربه. يقول تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى سَخَّرَ لَكُمُ ٱلْبَحْرَ لِتَجْرِىَ ٱلْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِۦ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٢﴾ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: ١٢-١٣]. ويقول تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾ [الملك: ١٥]. ويحذر النبي ﷺ من يبيت شبعان، وجارٌ له جائع، وهو يعلم، فعن أنس، في الحديث القدسي، عن الرسول ﷺ: "ما آمنَ بي مَن باتَ شبعاناً وجارُه جائعٌ إلىٰ جنْبِه وهو يعلم به."[(١)] وكذلك قول الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: "أخشىٰ أن تعثر دابة في أقصىٰ العراق فيسألني الله عنها يوم القيامة: يا ابن الخطاب، لِمَ لمْ تُمهّد لها الطريق؟"[(٢)]

ومما لا ريب فيه أن الإسلام أمر بالإحسان إلىٰ الآخرين، مثله مثل كل الأديان الأخرىٰ. وهو بتسميته الإحسان "صدقة"، بوصفها مفهوماً مرتبطاً حرفياً بالصدق، إنما أراد أن يجعلها مؤشراً وتعبيراً عن صدق إيمان باذلها. وعلاوة علىٰ ذلك، بزَّ الإسلام كل ما عداه من أديان بأن فرض الزكاة بمقادير محددة علىٰ النقود بنسبة ربع العُشْر، وعلىٰ الثروات والأموال الأخرىٰ بشروط ونسب معينة، وأخضع تحصيلها وإنفاقها لقانون عام. وسعىٰ الإسلام بتسميتها زكاة؛ أي تحليةً وتطهيراً، إلىٰ تأكيد أن ثروة المرء لا تطهر ما لم يعط إخوانه المحتاجين نصيباً منها عندما يحول الحول أو يتم الحصاد.

---

(١) رواه الطبراني عن أنس بن مالك. انظر:

- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب. **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ط٢، ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٣م، ج١، ص٢٥٩، حديث رقم ٧٥١.

(٢) هيكل، محمد حسين. **الفاروق عمر**، القاهرة: مطبعة مصر، ١٣٦٤هـ، ج٢، ص٢٠٠.

وقرر الإسلام، فضلاً عن ذلك، أن الفقراء أصحاب حق في مال الأثرياء، وما يقدم إليهم ليس على سبيل الإحسان بالفتات الذي يسدّون به رمقهم. يقول الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ فِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ مَّعۡلُومٞ ۝٢٤ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ﴾ [المعارج: ٢٤-٢٥].

وحرم الإسلام الاحتكار والاكتناز والربا بوصفها أدوات رئيسة لاستغلال الإنسان لأخيه الإنسان. يقول الله تعالى: ﴿ٱلَّذِي جَمَعَ مَالٗا وَعَدَّدَهُۥ ۝٢ يَحۡسَبُ أَنَّ مَالَهُۥٓ أَخۡلَدَهُۥ﴾ [الهمزة: ٢-٣]، ويقول سبحانه: ﴿ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمۡرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۖ وَمَنۡ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ۝٢٧٥ يَمۡحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرۡبِي ٱلصَّدَقَٰتِۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ۝٢٧٦ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ لَهُمۡ أَجۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ وَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ۝٢٧٧ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ۝٢٧٨ فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ فَأۡذَنُواْ بِحَرۡبٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَإِن تُبۡتُمۡ فَلَكُمۡ رُءُوسُ أَمۡوَٰلِكُمۡ لَا تَظۡلِمُونَ وَلَا تُظۡلَمُونَ ۝٢٧٩ وَإِن كَانَ ذُو عُسۡرَةٖ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيۡسَرَةٖۚ وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٥-٢٨٠].

ومن جهة أخرى، يأمر الإسلام بالسعي ليبتغي الإنسان من فضل الله ما وجد إلى ذلك سبيلاً، وأن يضرب في الأرض ويهاجر فيها بحثاً عنه، مع الالتزام بالأخلاقيات المتضمنة في شرع الله؛ أي اجتناب الخيانة والغش والسرقة والسلب، وأن يطهر ما يكتسبه من مال قلّ أو كثر بالزكاة، ويقيم الدليل على صدقه بالصدقة. يقول الله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَٱبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ وَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرٗا لَّعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [الجمعة: ١٠]، ويقول سبحانه وتعالى: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيۡهِمۡۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٞ لَّهُمۡۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: ١٠٣].(١)

(١) تربو الآيات التي تحث على إيتاء الزكاة على الحصر. انظر:
- بركات، **المرشد إلى آيات القرآن الكريم**، مرجع سابق، مادة: (ز ك و).

ومع أن مهمة الخلافة هي بذل كل ما هو في حدود الاستطاعة لتمكين كل فرد في الأمة من اكتساب نعم الله المبثوثة في الأرض والتمتع بها، فإن هذا الهدف، مهما كان نبله وضرورته، سرعان ما ينحدر بالمجتمع الإنساني إلى درك الحيوانية والانحطاط والانحراف عن الشخصية الإنسانية، وخيانة الإرادة الإلهية بكاملها، بمجرد أن يصير هو الهدف الوحيد والنهائي لحياة الإنسان على الأرض.[١]

فمتطلبات الحياة المادية بريئة وخيّرة، وينبغي إشباعها إلى أقصى حد ممكن لها، إلا أنها هي والبعد المادي للحياة، الذي يستمد منها بقاءه، محضُ وسيلة وحامل للبعد الروحي، سواءً للإنسان أو الأمة في مجموعها. فالسعي لتحصيل الماديات، وعدّها هدفاً نهائياً له، يعني الإجحاف بالبعد الروحي.

وهنا يجب ألا نعدّ الدعوة إلى الروحي دعوة إلى حياة فارغة ومجردة، ومنكبّة على الطقوس والتحول الذاتي النفسي، بديلاً عن السعي المادي في الحياة. فللحياة الروحية في منظور الإسلام ثلاث مراتب ينبغي السعي إلى تحقيقها جميعاً في آن واحد. أولاها: انخراط الفرد في الشؤون المادية العامة للأمة. والمهمة الملقاة على عاتقه في هذه المرحلة هي إخضاع احتياجاته المادية الفردية لمتطلبات العمل المتعلق بالأمة في مجموعها. وثانيتها هي السعي لتحصيل العلم للنفس وللآخرين على مستوى ذي بعدين: أولهما التعمق في معرفة السنن الحاكمة لما هو طبيعي، سبيلاً لتوسيع دائرة الانتفاع الإنساني بالماديات وجعله أكثر يسراً، وثانيهما: السعي لجعل العلاقة بين الإجماع والاجتهاد أكثر دينامية وإبداعاً من أجل الوصول إلى مستوى أرقى غير مسبوق في الامتثال للإرادة الإلهية. أما الدرجة الثالثة والأخيرة؛ فهي الإبداع الفني الجمالي الذي يبلور حنين الأمة وتطلعاتها، ورسالتها وهي تواصل القيام بتجسيد القيم أو الإرادة الإلهية وتفعيلها في التاريخ.

---

(١) الواقع أن السعي إلى تحقيق أيّة قيمة على حساب بقية القيم يمثل تمكيناً لها من التسلط أو الاحتكار. ويبطل مثل هذا السعي الأحادي القيمة، والمبالغ فيه، العمل الإنساني والغاية منه معاً، ويفقدهما قيمتهما.

أما المقوم الثاني لإجماع العمل، أو إجماع الإنتاج، فهو توفير فرصة التعليم لكل فرد في الأمة بالقدر الذي يمكنه من تطوير طاقاته وإمكاناته الذاتية بأقصىٰ ما نستطيع، يقول الله تعالىٰ: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ١-٥]. ويقول سبحانه وتعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢].

فشرط قيام الفرد بمهمته بوصفه عابداً لله تعالىٰ هو تنمية ما لديه من قدرات كامنة، واستخدامها إلىٰ أقصىٰ حد ممكن. ولن يقف الأمر عند التغافل عن تحقيق هذا الهدف، لو أحس مثل هذا الفرد بالتعاسة، وتحوّل الأمة المكونة من مثل هذه النوعية من الأفراد إلىٰ أمة محبطة فحسب، بل إن شبح غواية السعي إلىٰ تحقيق الذات خارج مظلة الأمة، أو التآمر لتقويض خلافتها وتخريبها، يطارد تلك المواهب والطاقات البشرية المعطلة التي لم تستكشف، أو لم تمكَّن من تحقيق ذاتها.

فواجب الخلافة يقتضي تحقيق أمرين في آن واحد: خلق الإحساس بالحاجة للتعلُّم؛ بمعنىٰ استثارة القابليات الكامنة في أفرادها، ثم إمدادهم بوسائل تحقيق ذواتهم. فإذا فشلت الأمة في تحقيق أول هذين الأمرين، فإنها تصير أمة من الجهلة السُّذَّج الغارقين في سباتهم، وإن هي أخفقت في الأمر الثاني، فإنها تفتح الباب أمام التفريغ الذاتي للكفاءات وتبديدها بالهجرة، أو التدمير الذاتي من بوابة التخريب من الداخل، والحرب والاستغلال الأجنبي من الخارج.

ومن واجبات الخلافة الأساسية، علىٰ صعيد الوفاء بإجماع العمل، أن تعبئ الأمة لتوفير كل ما يلزم لتمكينها من الدفاع الفعال عن نفسها ضد هجمات أعدائها. يقول الله تعالىٰ: ﴿وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۚ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِن شَىْءٍ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ

وَأَنتُمۡ لَا تُظۡلَمُونَ ﴾ [الأنفال: ٦٠]. ويتحول الجهاد من فرض كفاية إلىٰ فرض عين علىٰ كل مسلم ومسلمة؛ إذا تعرضت الأمة لخطر وجودي، أو إذا استدعت ذلك مهمة السعي لجعل كلمة الله هي العليا في الأرض.

وفي التحليل الأخير؛ يشكل هذا البعد من إجماع العمل ذروة الفلاح للأمة، وذلك بمساهمتها في أسلمة الحياة في كل أرجاء المعمورة. وهذا البعد من رسالة الأمة هو الذي يرتقي بها إلىٰ مقام المنافسة في ساحة التاريخ الإنساني. وإنجاز الأمة لمهمتها علىٰ هذا المستوىٰ هو الهدف الأخير الذي من أجله أخرجها الله تعالىٰ للناس.

ثانياً: التوحيد والقوة السياسية

١ - الإسلام والعالم الإسلامي:

الحقائق المحزنة: يشكل العالم الإسلامي بسكانه الذين يتجاوز عددهم المليار نسمة، ويقيمون في بقعة من المعمورة تمتد من المحيط الأطلسي غرباً إلىٰ المحيط الهادي شرقاً، وبدأت جذورهم تترسخ وتنتشر في أوروبا والأمريكيتين، إمكانية كامنة عظيمة لجعل كلمة الله هي العليا في الأرض.

بيد أن هذا العالم الإسلامي، سواءً فيما يتعلق بنفسه أو بالعالم، لا يزال بعيداً عن تطوير إمكاناته، وعن استخدامها في سبيل الله. وواقع الأمر أن العالم الإسلامي يراوح حول توازن حرج بين استخدام قدراته لصالح تنميته الذاتية، وتبديد تلك القدرات في أنشطة لا طائل من ورائها في الداخل، أو مساعٍ إيجابية تصب في صالح غير المسلمين.

وعلىٰ حين نرىٰ أن معظم دساتير الدول الإسلامية تنص علىٰ أنّ الإسلام هو دين الدولة، لا نكاد نجد من الدول الإسلامية من يلتزم بهذا الأمر بشكل صريح، والذي يعدّ أفضل مؤشر له هو تطبيق الشريعة. وهناك دول أخرىٰ تأتي في الدرجة الثانية بادعاء "الإسلام" سبباً لوجود الدولة والأمة، ولكنهم يضيفون مع الإسلام مفاهيم

وضعية غربية تؤكد وجودهم المستقل المبني على الأرض والشعب والسيادة، وهذا الموقف يلغي مباشرة الافتراض الأول بأن الإسلام هو السبب لوجودها.

وهناك أيضاً دول إسلامية أخرى تعدّ الإسلام تغطية ضرورية، على حين أن البنية والتركيب يقومان على أفكار علمانية عربية وليست إسلامية. فالقومية، لدى هذه الشعوبية الجديدة المُقلدة لمثال الرومانسية الغربية -الدم والأرض-، هي التي تقرر قوانين الهجرة والتجنس والعمل السياسي للقادة، ونمط حياة أهل الفكر وغيرهم من الصفوة، كما ترسم الصورة الذاتية الاجتماعية المطروحة لتربية وإلهام عامة الشعب وتوجيههم. وليس هناك وجود لأية دولة إسلامية تعدّ نفسها في حالة تجنيد واستعداد مستمرين كما فعل مجتمع المدينة المنورة خلال فترة وجود الرسول ﷺ فيها.

وربما تكون السمة الأسوأ للعالم الإسلامي المعاصر هي إفلاسه في حقل التربية والتعليم. فلا توجد في أي بلد إسلامي مؤسسة واحدة تحتضن الطفل المسلم من سن الخامسة وترعاه إلى أن تسلمه للأمة وقد استوت قابلياته الكامنة على سوقها.

وليس لدى أمتنا مؤسسة تدريب تتولى تدريب المسلم على كيفية تحويل العالم والعمران الإنساني من المُلك الإنساني المادي العضوض إلى صورة شبيهة بالنموذج الإلهي، بتجذير الوعي بأن تجسيد هذا النموذج الرباني هو الغاية الأخيرة لوجود الإنسان في هذه الحياة الدنيا. ويعاني عالمنا الإسلامي على صعيد التعليم من ارتفاع مؤذن بالخطر في النسبة المئوية للمهاجرين من حملة الشهادات، من جهة، وللمقيمين فيه من المحبطين من بين حملة درجتي الدكتوراه والماجستير، من جهة أخرى. أما نسبة الأميين مقارنة بنسبة المتعلمين فهي نسبة مرعبة.

ومكمن الخطورة في وضعية عالمنا الإسلامي الراهنة؛ ليس في أن المسلمين يستيقظون من سبات طويل، فيجدون مجتمعاتهم ضعيفة بمؤشرات الركود الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، ودولهم مترنحة من جراء إصابتها بقصور ذاتي وسبات لا تفيق منه إلّا على نحو متقطع. إن مكمن الخطر الحقيقي هو فقدان الرؤية للحاضر والمستقبل

عند قادة المسلمين في هذه اللحظة من تاريخ الأمة، وما نلاحظه ونراه هو نتيجة لغياب هذه الرؤية، وكذلك عدم بذل أي جهد لبناء الإنسان المسلم الملتزم بعقيدة الإسلام وهو يقف على أبواب القرن الواحد والعشرين.

٢- وعد القوة السياسية:

ليس في وسع أي مسلم ملتزم أن يقبل أو أن يتفهم المعاذير التي يسوقها الساسة المسلمون لتسويغ أوجه القصور الراهنة المحزنة لوضعية الأمة في القرن العشرين. كما لا يقبل أحد بمقولة أن مبادرة الإصلاح يجب أن تأتي من صفوف القاعدة الجماهيرية قبل أن يغدو بمقدور قادة الخلافة المبادرة إليها.

فمن المؤكد أن نخبة على مستوى رفيع من المعرفة موجودة لدى الأمة بأعداد وفيرة. وما تحتاجه الأمة في هذه اللحظة هو الشرارة التي تلهب إرادتها وتحركها، وهذه الشرارة لا يمكن أن تأتي إلا من قادة مؤهَّلين للانخراط في مهمة التدخل في التاريخ من موقع الفاعل، وليس من موقع المفعول به أو العليل، لما يحيط بتلك المهمة من مخاطر. ولنتذكر قول ربنا: ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا هُوَ مَوۡلَىٰنَاۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلۡيَتَوَكَّلِ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ﴾ [التوبة: ٥١].

إنّ إسهام الأمة المسلمة في التاريخ يبدأ من داخل البيت، بالبناء الجاد والصبور للخلافة التي لا توجد اليوم في أية دولة إسلامية. وعندما يتم تأمين قاعدة للخلافة في بلد ما، فإن هذا البلد يحمل على عاتقه مسؤولية تعبئة بقية العالم الإسلامي، ودعوته إلى الشروع في مسيرة صناعة التاريخ. وكل تضحية تهون في سبيل تحقيق هذا الهدف، باستثناء فقدان الخلافة ذاتها، ولا بد من التضحية بالنفس وبالنفيس فيما لو لم يكن ثمة سبيل لتحقيق هذا الهدف. وبمجرد أن تقف الأمة على أهبة الاستعداد، فإن لحظة خلافة أبي بكر ستكون في متناول البشرية مرة أخرى، وعندها سيدخل التاريخ أعظم لحظاته.

الفصل الحادي عشر:

التوحيد: مبدأ النظام الاقتصادي

يعود الفضل إلى محمد إقبال، المؤسس الروحي لباكستان، في كونه أول من أكد باسم الإسلام في العصر الحديث أن "العمل السياسي هو التعبير عن روحانية الإسلام."(١) ومنذ ذلك الحين اقتنع المسلمون في كل أرجاء العالم بتلك الحقيقة، واستشهدوا بكلمات إقبال هذه بكل فخر في كل مناسبة.

إلا أن المجال لا يزال مفتوحاً لأن يؤكد مفكر إسلامي آخر بوزن إقبال، باسم الإسلام، أن: "العمل الاقتصادي هو الآخر تعبير عن روحانية الإسلام"، عندها سيقتنع المسلمون بهذه الحقيقة الجديدة بكل يسر، تماماً كما فعلوا من قبل مع مقولة إقبال، وسيمسك المسلمون بلباب تلك الحقيقة كما أمسكوا بلباب مقولة إقبال التي تتمثّل في المغايرة بين المسيحية والإسلام في نظرة كل منهما للعلاقة بين الدولة ودور العبادة.

فعلى حين ترى المسيحية الفصل بين الكنيسة والدولة، يرى الإسلام أن المسجد بحاجة إلى الدولة، وأن وجود الدولة وعافيتها من صميم الدين، وكذا الحال بالنسبة للنشاط الاقتصادي، فاقتصاد الأمة وازدهاره هما من صميم الإسلام. يقول الله تعالى: ﴿وَٱذْكُرُوٓاْ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِنۢ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِن سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ ٱلْجِبَالَ بُيُوتًا ۖ فَٱذْكُرُوٓاْ ءَالَآءَ ٱللَّهِ وَلَا تَعْثَوْاْ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: ٧٤]، ويقول سبحانه: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَٱسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيْهِ ۚ إِنَّ رَبِّى قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾ [هود: ٦١].

وبالمثل فإن وجود روحانية الإسلام مستحيل ما لم يوجد عمل اقتصادي عادل. يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ ﴿١٥﴾ ءَاخِذِينَ مَآ ءَاتَىٰهُمْ رَبُّهُمْ ۚ إِنَّهُمْ كَانُواْ قَبْلَ ذَٰلِكَ مُحْسِنِينَ ﴿١٦﴾ كَانُواْ قَلِيلًا مِّنَ ٱلَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ ﴿١٧﴾ وَبِٱلْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ ﴿١٨﴾ وَفِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ﴾ [الذاريات: ١٥-١٩].

(1) Iqbal, Muhammad. *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1977, Lecture V.

ويتمايز الإسلام بمنظوره هذا عن الأديان الأخرىٰ كافة. فليس هناك ديانة ربطت نفسها بالسياسة بالقدر الذي فعله الإسلام، باستثناء ديانة مصر وبلاد الرافدين القديمة، حيث أضيفت القداسة إلىٰ شخص الملك، إلا أن تلك الأديان شابتها الوثنية. وبالمثل، لم ترتبط أية ديانة بالاقتصاد بشدة علىٰ النحو الذي فعله الإسلام، باستثناء العقيدة الشيوعية التي أحلت المادة مكان الرب، وهي إيديولوجية مدانة عند المسلمين لكونها أحد أشكال الشرك بالله. والحق أن الإسلام يقترب، علىٰ نحو بالغ الدقة، من كل من هذين الطرفين، إلا أنه يظل متمايزاً عنهما علىٰ نحو لا تمثل معه تلك العلاقة الوثيقة بالسياسة وبالاقتصاد أي خطر علىٰ الإطلاق. ولقد انتهينا في الفصل السابق من بيان العلاقة الوطيدة بين السياسة والتوحيد، ويرمي هذا الفصل إلىٰ تجلية العلاقة الحميمة بين التوحيد والنظام الاقتصادي.[١]

أولاً: الأولوية المشتركة الأساسية للمادي والروحي

١- مغايرة المسيحية:

بعث الله تعالىٰ عيسىٰ عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ برسالة إلىٰ البشرية قبل البعثة المحمدية بعدة قرون، واحتلت فيها كلمته: "ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان" مكان الصدارة. نقرأ في إنجيل متّىٰ: "٤فَأَجَابَ وَقَالَ: "مَكْتُوبٌ: لَيْسَ بِالْخُبْزِ وَحْدَهُ يَحْيَا الإِنْسَانُ، بَلْ بِكُلِّ كَلِمَةٍ تَخْرُجُ مِنْ فَمِ اللهِ"[٢] وفي إنجيل لوقا نقرأ: ١أَمَّا يَسُوعُ فَرَجَعَ مِنَ الْأُرْدُنِّ مُمْتَلِئاً مِنَ الرُّوحِ الْقُدُسِ، وَكَانَ يُقْتَادُ بِالرُّوحِ فِي الْبَرِّيَّةِ ٢أَرْبَعِينَ يَوْماً يُجَرَّبُ مِنْ إِبْلِيسَ. وَلَمْ يَأْكُلْ شَيْئاً فِي تِلْكَ الأَيَّامِ. وَلَمَّا تَمَّتْ جَاعَ أَخِيراً. ٣وَقَالَ لَهُ إِبْلِيسُ: "إِنْ كُنْتَ ابْنَ اللهِ، فَقُلْ لِهَذَا الْحَجَرِ أَنْ يَصِيرَ خُبْزاً". ٤فَأَجَابَهُ يَسُوعُ قائِلاً: "مَكْتُوبٌ: أَنْ لَيْسَ بِالْخُبْزِ وَحْدَهُ يَحْيَا الإِنْسَانُ، بَلْ بِكُلِّ كَلِمَةٍ مِنَ اللهِ."[٣]

---

(١) نحيل القارئ هنا مرة أخرىٰ علىٰ سورة الماعون، لما لها من دلالة عميقة حين تغرس في وعينا أن الجفوة في معاملة اليتيم، وعدم الحث علىٰ إطعام الفقير المحتاج، هو تكذيب بالدين كله، تكذيب بالمبدأ والعقيدة والأخلاق والشريعة والروح وكل شيء.

(٢) إنجيل متىٰ: ٤ :٤.

(٣) إنجيل لوقا: ٤: ١-٤.

وربط متّىٰ ولوقا في الإنجيلين المنسوبين إليهما مقولة عيسىٰ هذه بدعوىٰ تجريب الشيطان لقدرة عيسىٰ -بوصفه بزعمهما ابن الله- علىٰ تحويل حجارة الصحراء إلىٰ خبز في لحظة ضعف أحس فيها بالجوع بعد صوم دام أربعين يوماً وليلة في البرية. ومحاولة ربط هذه المقولة بكون عيسىٰ ابن الله متهافتة، إلىٰ حد ينبغي علينا معه أن لا نلتفت إليها، ونركز علىٰ دلالة مقولة عيسىٰ الجميلة والمشروعة، والتي لا تحتاج لتجربة الشيطان له لينطق بها. فبالنسبة لإنسان صام أربعين يوماً، كما يزعم متىٰ، سيكون التحدي الأخير له، دون أدنىٰ مبالغة، هو الخبز الجاهز وليس بنوّة الله. وعلينا أن نعي أن إجابة عيسىٰ كما حكاها متّىٰ ولوقا لم تكن نفياً صريحاً لحقيقة كون الإنسان يعيش بالفعل بالخبز، وإنما نفيٌ لكون الإنسان يمكن أن يعيش عليه وحده.

ولو كان نفي عيسىٰ قد جاء صريحاً بما يمثل إدانة للحياة المادية ذاتها، لما كان قولاً يُتصوَّر صدوره عن عقل ساميّ، ولكان بالأحرىٰ قولاً يليق بعقل هليني إغريقي متحول تماماً ضد نفسه ناكص علىٰ عقبيه. فبعد أن سوَّىٰ العقل الهوميري بين الألوهية والطبيعة، وبعد أن أحس بالإحباط وخيبة الأمل تجاه خلقه هو ذاته، انقلب علىٰ نفسه في غنوصية تقف علىٰ النقيض من رؤيته السابقة، وجزم بوجود روحانية مقابلة للطبيعة ومباينة للمادة بالكلية.(١)

أما العبارات الأخرىٰ الواردة في الأناجيل، المعبرة عن إدانة تامة للعالم المادي، وفي مقدمتها تلك الواردة في إنجيل متىٰ: "خُبْزَنَا كَفَافَنَا أَعْطِنَا الْيَوْمَ،"(٢) فمستقاة من التوجهات الغنوصية. أما العبارة المنقولة عن المسيح، ومحل هذه الدراسة، فهي محتفظة بتوازن أخلاقي نابع من معين الفطرة ذاتها التي فطر الله الناس عليها، والمطابقة لدين الله وللسنن المبثوثة في الطبيعة والعقل والتوازن والوسطية. فهذه العبارة لا تدين

(1) Jonas, Hans. *The Gnostic Religion*, Boston: Beacon Press, 1958, p. 46.

(٢) إنجيل متىٰ: ٦: ١١.

المادة، وإنما تدين انتهاك الأخلاق. فهي تنفي ببساطة إمكانية أن يحيا الإنسان بالخبز وحده، ومن هنا فإنها تعبر على الأرجح عن موقف نبوي سام فريد، تجاه العالم الهليني.

إلا أن مقولة عيسى هذه تعرضت عبر التاريخ لعملية تحول صارت معها أساساً لعقيدة معادية للمادية، وإدانة كاملة للمادة والتاريخ والعالم، ومن رحمها ولدت أخلاقية انعزالية من التقشف والرهبنة والسخرية من السياسة، وغدت نذيراً بولادة ديانة جديدة حولت ديانة عيسى إلى مسيحية بولس وأثيناسيوس وترتيليان وأوجستين والكنيسة الرومانية.[1]

فلقد أرسل الله تعالى عيسى إلى اليهود ليضع حداً لماديتهم المفرطة، وليحررهم من المغالاة في التقيد الحرفي بالشريعة التي جرهم حاخاماتهم إليها. وكان لزاماً في ضوء هذا الداء أن يتمثل الحل الذي يقدمه لهم في إعادة تأكيد البعد الروحي والذاتي الجواني، الذي كان قد ضعف أو تلاشى في ظل النزعة الحرفية المحافظة للأحبار اليهود. إلا أن أتباعه انحرفوا بدعوته تلك إلى وضعية متطرفة في الاتجاه الآخر، وصيَّروا عبارة: "ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان" إلى شعار، أساءوا استعماله، وحرفوه عن مواضعه.

٢- الحل الإسلامي:

أ- الإسلام والأديان:

مثَّل الإسلام، من منظور عالمي أوسع، انفراجة جوهرية من حالة الجمود التي كان العالم قد تردى فيها بانقسامه على نفسه بين التدين الهندي والتدين الإغريقي. فمن جهة أكد الدين الهندي أن الكون ذاته كان هو البراهمن المطلق، ليس في شكله المثالي، بل في شكله المتشيّء المشخص المتموضع ويجب أن يدان.[2] وعلمية تشيؤ البراهمن، وهي

---

(1) AL Faruqi, *Christian Ethics*, part II.

(2) AL Faruqi, *Historical Atlas*, pp. 237-338.

الروح المطلقة، حدث غير مرغوب فيه، ولذلك نظر أصحاب هذا التصور إلىٰ الأمر الديني الأخلاقي علىٰ أنه وسيلة للهروب من مملكة التشيؤ (الخَلْق) المدانة بوصفها مملكة الشر، إلىٰ رحاب عالم التسامي المطلق (براهمن – نيرفانا) التي هي مملكة الخير. وفي ظل هذه الرؤية يُعدّ الاهتمام بالعالم المادي، بالتناسل، والاستنفار من أجل إنتاج الغذاء، ونشر التعليم، والسعي إلىٰ تحويل العالم الأرضي إلىٰ جنة، وصناعة التاريخ، شراً لا ريب فيه، لكونها جميعاً تؤدي إلىٰ نشر حالة التشيؤ وتكثيفها وإطالة أمدها. ومن الجلي أن النزعة الوحيدة التي تتناغم مع هذه الرؤية هي النزعة الفردية، النافية لهذه الحياة الدنيا.

ولا تزال اليانية والثيرافادية البوذية ممثلة لجوهر الرؤية الأساسية للأوبانيشادا.[١] أما الهندوسية فقد تبنّت تلك الرؤية لصالح النخبة المحظوظة والمفضّلة، ودعت إلىٰ دين شعبي لا يتطلع المنبوذون في ظله إلىٰ التحرر مما هم فيه من عذاب إلا في الدار الآخرة، بينما يواصلون الكدح في المراكز المقدرة لهم في هذه الحياة دون أي قدر من الإحساس بالرضا والسرور تجاه تحقيقهم للغاية من وجودهم.[٢] وبالمثل، احتفظت البوذية الماهيانية بتلك الرؤية خلفية لها، وبنت تصورها الديني علىٰ أخلاقية دنيوية صينية بدائية، وسمَّت مخلِّصين بوذيين (من بين أسلاف من البشر جرىٰ تمجيدهم وتحويلهم إلىٰ مخلّصين) لتخليص الإنسان من ألم الوجود في هذه الحياة.[٣]

وبالتوليف بين الديانتين المصرية والإغريقية القديمتين، وبين ديانة ميثرا والملل الدينية الغنوصية في الشرق الأدنىٰ، احتوت الهلينية دعوة عيسىٰ السامية، التي كانت غايتها إصلاح نزعة الحَرْفيّة المتشدّدة لدىٰ اليهودية، وتمركز اليهود العرقي حول

---

(1) Ibid., pp. 277 ff.

(2) Noss, *Man's Religions*, pp. 103-104.

(3) Ibid., p. 155.

ذاتهم. وفي هذا السياق جرت المحافظة على العنصر المصري الإغريقي الذي يطابق بين الخالق وهذا العالم، ولكن مع تعديله وتذويبه في مبدأ التجلي الذي أصبح به الإله بشراً، وتمكن الإنسان به من ربط نفسه بالألوهية. والسبب الكامن وراء ذلك أيضاً هو الاستياء من وطأة الإمبراطورية، والنفور الغنوصي من المادة ومن الحياة الدنيا برمتها، مقابل أمل الخلاص في الديانتين الميثراوية واليهودية. وأخذت المسيحية التاريخية من كل هذه العوامل مجتمعة نظرتها للخلق على أنه يمثل سقوطاً، وإلى العالم على أنه شر، وإلى الدولة والمجتمع على أنهما من صنع الشيطان، والنظر، في المقابل، إلى الحياة الروحية على أنها حياة فردية ونافية للعالم الدنيوي.(١)

وهنا جاء الإسلام ببيان كاشف ومنعش للذاكرة الإنسانية. ودحض الإسلام كلاً من الدعوى الهندية والمصرية المسوِّيتين بين الله والعالم، بين الخالق والمخلوق، سواءً كان اتجاه تلك التسوية المزعومة يصب في مصلحة المخلوق، كما هو الحال في مصر واليونان القديمة، أو يصب في صالح الخالق، كما هو الحال في الديانة الهندية. وأكد الإسلام مجدداً رؤية بلاد الرافدين القديمة التي تقول بالمغايرة المطلقة بين الخالق والمخلوق، ورأت أن الإنسان مخلوق عابد مستخلف في ملك الله تعالى. وبالرد إلى عبرة الخبرة التاريخية، جاء هذا التأكيد الإسلامي الجديد مبلوراً للحكمة القديمة التي سماها القرآن: دين الفطرة. يقول الله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الروم: ٣٠].

وفي هذا السياق بعث الله نبينا ﷺ ليعيد التوازن، وليصحح سوء الفهم، وليرسي العلاقة الصحيحة بين المادي والروحي من جديد. فما هي دعوة نبينا؟ وما هو جوهر الرسالة التي بلغها للبشرية؟

(1) AL Faruqi, *Christian Ethics*, p.193 ff.

ب- مضامين التوحيد: الدنيوية:

دعونا نبدأ هذه المعالجة بنظرة إلىٰ المبادئ الأولية للإسلام. فالتوحيد؛ أي شهادة أن لا إله إلا الله، هو جوهر الخبرة الدينية في الإسلام. والشق الجديد في هذا المبدأ الماورائي، والإسلامي بكل جلاء، هو بحقّ، الشطر المنفي منه. فالعبارة النافية لألوهية أي كائن في الوجود باستثناء الله تعالىٰ علىٰ سبيل الحصر، تقوِّض المقولات اليهودية والمسيحية، وكذلك جاهلية العرب قبل الإسلام، التي تشرك مع الله تعالىٰ كائنات أخرىٰ. فقد طهَّر التوحيد الدين من أية شبهة شرك، بتقرير الطابع المفارق للذات الإلهية ووحدانيتها.

وحقق التوحيد بذلك هدفاً مزدوجاً: الإقرار بأن للكون رباً واحداً أحداً، هو خالق كل شيء، لا شريك له، ثم التسوية بين البشر بوصفهم جميعاً من خلق الله تعالىٰ، منَّ الله عليهم بذات الفطرة، وبذات الخصائص الإنسانية، وبذات الوضعية الكونية.

وللتوحيد بعدٌ آخر هو البعد الأخلاقي. فالإقرار بأنه لا إله إلا الله يعني أن الله هو المآل الوحيد والأخير للقيمة، وأن كل ما عداه هو مجرد وسائل تستمد قيمتها منه، وتقاس خيريتها بمدىٰ تحقيقها للخير الإلهي النهائي. ويعني التوحيد أيضاً أن الله تعالىٰ هو الغاية الأخيرة لكل المراد، وهو المتصرف الوحيد في الكون، وإرادته وحدها هي الواجبة الوجود. والإنسان وفق هذه الرؤية عبدٌ لله تعالىٰ، رسالته في الحياة ومصيره مرتبطان بعبادته لله، وبتحقيقه الإرادة الإلهية بتجسيد القيمة في واقع المكان والزمان في هذه الحياة الدنيا.

ومن المؤكد أن البشر أحبوا الله تعالىٰ وأطاعوه قبل مجيء الإسلام، ومع ذلك، فإن أتباع الديانة الهندية أحبوا المطلق اللامشخص وأطاعوه بوصفه النقيض للعالم المادي، ومن ثم انصبّ ذلك الحب وتلك الطاعة في اتجاه إنكار هذا العالم. وأحب أتباع الديانة المصرية القديمة والديانة اليونانية القديمة ربهم وأطاعوه، بوصفه العالم المادي ذاته،

ومن ثم انصب ذلك الحب وتلك الطاعة في مجرىٰ التناغم مع نداء ذلك العالم. فقط في السياق السامي، أحب الإنسان ربه وأطاعه علىٰ أنه مفارق للطبيعة، بل علىٰ أنه هو مالكها الذي ليس كمثله شيء.

إلا أن هذا الفهم السامي تحجر في اليهودية الحاخامية (عند أحبار اليهود)، ثم تبدد في النزعة الرومانسية وفي فلسفة المتعة في جزيرة العرب، وتآلف مع الميثرائية والهلينية مشكّلاً المسيحية الرومانية، المغايرة لانفراجة التحرير التي جاء بها عيسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ.(1) ومن هنا كان التوحيد ضرورياً لإعادة الرؤية السامية إلىٰ مجراها الصحيح؛ أي إلىٰ الإقرار بأن الخليقة، أو المكان والزمان في هذه الحياة الدنيا، هما الأداة والمادة لتحويل إرادة الله تعالىٰ بهما وفيهما إلىٰ واقع معيش. وهذه الخليقة خيِّرة بالتأكيد، ولكن خيريتها هي خيريةُ مادةٍ أولية، ومسرح ضروري لتجسيد وتنفيذ هذه الإرادة في واقع ملموس. يقول الله تعالىٰ: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۗ وَلَئِن قُلْتَ إِنَّكُم مَّبْعُوثُونَ مِنۢ بَعْدِ ٱلْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴾ [هود: ٧]، ويقول تعالىٰ: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١﴾ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ ﴿٢﴾ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ۖ مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ۖ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴿٣﴾ ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ [الملك: ١-٤].

ومعنىٰ ذلك، أن مقومات الخليقة كلها خيِّرة، وأن الوجود ليس أفضل العوالم الممكنة فحسب، بل إنه كامل ومبرأ من كل عيب، ومراد الله تعالىٰ من الإنسان هو ملء هذا الوجود بالقيمة عبر الرؤية والفعل الأخلاقيين. ولنقرأ في هذا الصدد قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۗ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ ٱلْعِقَابِ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌۢ﴾ [الأنعام: ١٦٥]، وقوله تعالىٰ: ﴿ وَٱلْبُدْنَ جَعَلْنَٰهَا لَكُم مِّن شَعَٰٓئِرِ ٱللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ ۖ فَٱذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهَا صَوَآفَّ ۖ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا۟ مِنْهَا وَأَطْعِمُوا۟ ٱلْقَانِعَ

---

(1) AL Faruqi, *"Urubah and Religion"*, p.193 ff.

وَٱلْمُعْتَرَّۚ كَذَٰلِكَ سَخَّرْنَٰهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٣٦﴾ لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقْوَىٰ مِنكُمْۚ كَذَٰلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٣٧﴾ إِنَّ ٱللَّهَ يُدَٰفِعُ عَنِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴾ [الحج: ٣٦-٣٨].[(١)]

وتأسيساً على ما سبق بيانه؛ فإن استمتاع الإنسان بالقيم الأولية أو النفعية مباح ولا غبار عليه. والعالم الممتلئ بالقيمة آية من آيات الله، والحفاظ عليه وإثراؤه أعمال داخلة ضمن حمد الله تعالى وعبادته من جانب الإنسان. يقول تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّۚ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْۗ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [الإسراء: ٤٤]، ويقول سبحانه: ﴿ٱلَّذِي لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِي ٱلْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢].

وكل شيء في الوجود محمّل بقيمة كونية عليا بوصفه وسيلة لتحقيق المطلق. وكما أنه لا مجال للتفضيل بين البشر إلا بالتقوى والعمل الصالح، كذلك لا مجال للتمييز بين زمان وزمان أو مكان ومكان، إلا على أساس جدواه بوصفه وسيلة في تحويل الإنسان للوجود وفق النموذج الإلهي الموحى به، ولا يوجد شيء مادي في الوجود شرير بذاته.

وثمة مبدآن إسلاميان أوّلان آخران، يعززان أطروحة دنيوية الإسلام، وهما: أخلاقية الإسلام في العمل، ونظريته في الحساب والبعث (علم البعث والحساب - الإسكاتولوجيا).

- الدنيوية وأخلاقية العمل:

يُلزِم التوحيد الإنسان بأخلاقية العمل؛ أي بأخلاقية تزن القيمة واللاقيمة في ظلها بدرجة النجاح الذي يحققه الفاعل الأخلاقي في تغيير مسار المكان والزمان، في نفسه وفيما حوله. ولا يتنافى ذلك مع أخلاقية النية، ولكنه يستلزم تحقيق مقتضياتها كشرط أوليّ مسبق للدخول في ساحة تحقيق متطلبات الفعل الأخلاقي.

(١) وانظر أيضاً: لقمان: ٢٠، الجاثية: ١٢-١٣.

ومعنىٰ ذلك، أن التدخل في مجرىٰ المكان والزمان، أو تحويل الخليقة، واجب أخلاقي علىٰ المسلم. فالمسلم مطالب بخوض غمار التاريخ، وتحقيق التحول المنشود فيه. ولا يستطيع المسلم أن يحيا حياة النسَّاك واعتزال الناس إلّا علىٰ سبيل التدرب علىٰ ضبط النفس والتحكم فيها. وحتىٰ في تلك الحالة، فإن صنيعه هذا إن لم يؤهله لنجاح أكبر في عملية تحويل الزمان والمكان، فإنه يعد من قبيل الأعمال الأنانية غير الأخلاقية، لأنه يَعدُّ تغيير النفس غاية بحد ذاته، وليس وسيلة للإعداد لتغيير العالم.

ولنتذكر في هذا المقام أن النبي ﷺ اعتاد أن يعتكف ليخلو إلىٰ نفسه ويضبطها، خاصة قبل أن يتنزل عليه الوحي. بل إنه قد يمكن القول بأن الوحي تنزل عليه تتويجاً لتحنثه. ويزعم المتصوفة أن الاتصال بالذات الإلهية، كما حدث للنبي في غار حراء، هو أقصىٰ الخير الذي يمكن للإنسان تحصيله في حياته الدنيوية، وأن هبوط النبي من الغار إلىٰ مكة تحولٌ من الأسمىٰ للأدنىٰ. بيد أننا نعلم أن الله تعالىٰ هو الذي أمر نبيه، ليس بأن يهبط إلىٰ مكة فحسب، وإنما بأن يتفوق علىٰ خصومه في الحيلة والدهاء حين تآمروا علىٰ قتله، وبأن يهاجر ليبني مجتمعاً ويؤسس دولة، وبأن يثري الحياة المادية لشعبه ويحكمها.(1) ولولا ذلك لكان النبي محمد مسيحاً آخر شاغله الوحيد هو العالم الروحي، ولسلَّم نفسه لأعدائه ليقتلوه. وهذا المسار كان أيسر إلىٰ حد بعيد مما اختاره بأمر ربه. وبدلاً من ذلك، فإن نبينا واجه الواقع السياسي والاقتصادي والعسكري، وصنع التاريخ. وكان زوجاً ووالداً وتاجراً وعائلاً ورجل دولة، وقاضياً وقائداً عسكرياً وداعية ونبياً في آن واحد. فالوحي الذي تنزل عليه؛ كان هو نفسه أول تجسيد له، إذا كان قرآناً يمشي علىٰ الأرض، ولم يترك أي شيء دون توجيه وإرشاد. يقول الله تعالىٰ: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعام: ٣٨]. ووجود الإسلام غير ممكن بدون الشريعة، وبدون دولة

(1) AL Faruqi, "On the Raison d'etre of the Ummah"..

ومحاكم تقيم العدل؛ لأن الإسلام دين العمل، والعمل عام ومجتمعي بطبعه، على حين لا تحتاج أخلاقية النية لشيء غير الضمير الشخصي.

- الدنيوية والدار الآخرة في المنظور الإسلامي:

المبدأ الأوَّليّ الثاني المتعلق برؤية الإسلام للدنيويات؛ هو الإيمان باليوم الآخر. ونظرة الإسلام للآخرة مختلفة على نحو جذري عن نظرة اليهودية والمسيحية إليها. فمملكة الرب في منظور اليهودية بديلٌ لحالة العبريين في المنفى. إنها مملكة داود المفقودة؛ أعاد تصوّرها بحنانٍ هؤلاء المقيمون في المنفى يقاسون الأسر والعبودية.[(١)]

أما لدى المسيحية؛ فقد توجه زخمها الأساسي إلى مناهضة تمركز اليهود حول العرق، وإفراطهم في المظهرية والمادية والإخلاد إلى الأرض. وهكذا كان من الضروري أن تسعى المسيحية إلى بث الروحانية في مملكة داود على نحو يخرجها تماماً من حيز المكان والزمان الدنيويين. ومن هنا أصبحت مملكة الله تشير إلى عالم آخر، بينما أصبح هذا العالم الدنيوي مسرحاً مؤقتاً لقيصر وللشيطان وللجسد، حيث: "لَا تَكْنِزُوا لَكُمْ كُنُوزاً عَلَى الأَرْضِ حَيْثُ يُفْسِدُ السُّوسُ وَالصَّدَأُ، وَحَيْثُ يَنْقُبُ السَّارِقُونَ وَيَسْرِقُونَ. ٢٠ بَلِ اكْنِزُوا لَكُمْ كُنُوزاً فِي السَّمَاءِ، حَيْثُ لَا يُفْسِدُ سُوسٌ وَلَا صَدَأٌ، وَحَيْثُ لَا يَنْقُبُ سَارِقُونَ وَلَا يَسْرِقُونَ، ٢١ لأَنَّهُ حَيْثُ يَكُونُ كَنْزُكَ هُنَاكَ يَكُونُ قَلْبُكَ أَيْضاً."[(٢)]

وبخلاف ذلك؛ يقر الإسلام بوجود مملكة واحدة في هذه الحياة الدنيا لا ثاني لها، وكل ما ينبغي أن يكون، يمكن ويجب تحقيقه في زمانها ومكانها الواحد، بواسطة خلافة الإنسان فيها. وحينما تقوم الساعة وتنتهي هذه المملكة إلى نهايتها التي قدرها الله لها، لا يكون هناك غير الفصل والحكم الإلهي في سعي الإنسان فيها، والعقاب والثواب. وليست الدار الآخرة بديلاً لهذه الدار الدنيوية. فلا ثواب ولا عقاب على

---

(1) Ibid.

(٢) إنجيل متى: ٦: ١٩ - ٢١ .

عمل مكتسب في الدار الآخرة. وما يكتسب بالتقوىٰ أو العمل الصالح هو ثواب متعالٍ، وليس استبدالاً لمملكة رديئة بمملكة أفضل. وهذا هو السبب في أن الخروج من هذه الدنيا بوسائل من قبيل الزهد والتقشف لا يعني الدخول في الدار الآخرة. يقول تعالىٰ: ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: ٧٧]. إنه تعالىٰ لم يقل لنا: "وابتغ الآخرة علىٰ حساب الدنيا" ولم يأمرنا بأن ندير ظهورنا لهذه الحياة الدنيا، ولم يأذن لنا بأن نسقطها من حسابنا.

إنّ الإسلام ديانة دنيوية، والمكان والزمان هما بالنسبة للإسلام المملكة التي يتعين تجسيد المطلق فيها، وذلك يتم بوساطة الإنسان. والمعنىٰ الوحيد لفلاح العمل، أو للفلاح في العمل، وفق اللغة التي يصف بها القرآن الغاية من الوجود كله، هو تغيير الخليقة، بما فيها الإنسان نفسه والأنهار والجبال والغابات وحقول القمح والقرىٰ والمدن والبلدان والشعوب. ومن الجلي أن مَلء هذا العالم ليس من مهام الدين فحسب، بل هو عين مهمة الدين بكاملها والهدف الأساسي له.(١)

ت- الدنيوية الإسلامية والمسعىٰ المادي للإنسان:

- الفاعل الأخلاقي وذاته:

ما الذي يعنيه القول بدنيوية الإسلام بتعبيراتنا الدارجة العملية المحددة؟ إنه يعني أن المسلم بحق، وليس المنتسب بالاسم فحسب، هو الشخص الذي تتحدد أفعاله بالشريعة. وتتعلق بعض أحكام الشريعة بخصوصياته الشخصية، كتلك المتعلقة بالشعائر، وهي ترمي إلىٰ التأثير في وعيه أو في جسده. والاحتياجات المؤثرة في جسده مادية بالطبع، ويستلزم إشباعها التصرُّف علىٰ نحو اقتصادي؛ بمعنىٰ أن ينتج الفاعل أقصىٰ ما يستطيع إنتاجه، ويقدر يفوق حاجته، ليبادل الفائض عن حاجته مما أنتجه بما

(١) راجع في هذا المعنىٰ: سورة الماعون..

يحتاجه من الفائض من السلع والخدمات الأخرىٰ التي أنتجها آخرون، بحيث يكفل سد حاجته من المأكل والملبس والمسكن والرعاية الصحية. وتقاس قيمته الأخلاقية في هذا المضمار بمدىٰ نجاحه في السعي في الأرض ابتغاء فضل الله ونعمه. يقول تعالىٰ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٩﴾ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الجمعة: ٩-١٠].

وقد حددت الشريعة الفئات التي يمكن أن تعتمد علىٰ الأشخاص أو علىٰ الدولة، كالنساء والمرضىٰ والمعاقين والمسنين والأطفال. فالمسلم البالغ العاقل الصحيح الجسم غير مصرح له شرعاً بالعيش عالة علىٰ غيره أو علىٰ الدولة. يقول تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَـٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱلْعَـٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَـٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٦٠]. إنّ الأخلاق الإسلامية تقف بوضوح ضد التسول وحياة التطفل والعيش عالة علىٰ الآخرين، والسنة الشريفة سجلت لنا مناسبات عدة أثنىٰ فيها الرسول ﷺ علىٰ المجتهد والساعي وراء رزقه وذم فيها الكسل.(١)

حصرت الشريعة من تحقّ لهم إعالة الدولة، أو هيئة ما، لهم، في فئات محددة، وهي العاجزون عن العمل بسبب الضعف الجسدي أو المرض أو الشيخوخة، والأطفال، والنساء.

بل إن القرآن أدان المُعْوزين الذين لا يسعون في الأرض طلباً للرزق، وحمَّلهم مسؤولية الضعف الاقتصادي والسياسي الذي تردّوا فيه. يقول الله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ

---

(١) الأصبحي، أبو عبد الله مالك بن أنس. **الموطأ**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.)، باب: ما جاء في التعفف عن المسألة، ج٢، ص٩٩٧.

ومن الملفت أن أقسام الحديث التي تتناول عمل الإنسان وتحصيله والتصرف بالثروة: البيوع، والمزارعة، والجهاد، والمأكولات، والمشروبات، واللباس، والعلم وطلبه، إلخ.. تشكل قسماً كبيراً في مجمل الأحاديث النبوية.

تَوَفَّىٰهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِيٓ أَنفُسِهِمۡ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمۡۖ قَالُواْ كُنَّا مُسۡتَضۡعَفِينَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ قَالُوٓاْ أَلَمۡ تَكُنۡ أَرۡضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةٗ فَتُهَاجِرُواْ فِيهَاۚ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَأۡوَىٰهُمۡ جَهَنَّمُۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴾ [النساء: ٩٧].

ومن جهة أخرىٰ، فإن التشريعات المرتبطة بحالة الوعي لدىٰ المسلم، كتلك المعنيّة بالشعائر الإسلامية، لا تستدعي تأديتها بوصفها ممارسات شخصية بحتة؛ أي كأنشطة تقف غايتها عند حد تغيير حالة الوعي الذاتي لدىٰ ممارسها. فمن المعروف تماماً أن الصلاة التي لا تثمر عن صلاح الأنشطة الأخرىٰ للمصلي، وتُحسِّن معاملته لغيره من البشر، لا تساوي شيئاً عند الله تعالىٰ. ونقرأ في محكم التنزيل: ﴿ ٱتۡلُ مَآ أُوحِيَ إِلَيۡكَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَۖ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۗ وَلَذِكۡرُ ٱللَّهِ أَكۡبَرُۗ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ مَا تَصۡنَعُونَ ﴾ [العنكبوت: ٤٥]. فالغاية العامة لكل التشريعات الإسلامية هي التدخل في حياة الأشخاص الآخرين علىٰ نحو يؤثر فيها، ويوجهها نحو الأفضل. يقول الله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَنفُسَهُمۡ وَأَمۡوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلۡجَنَّةَۚ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقۡتُلُونَ وَيُقۡتَلُونَۖ وَعۡدًا عَلَيۡهِ حَقّٗا فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَٱلۡإِنجِيلِ وَٱلۡقُرۡءَانِۚ وَمَنۡ أَوۡفَىٰ بِعَهۡدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِۚ فَٱسۡتَبۡشِرُواْ بِبَيۡعِكُمُ ٱلَّذِي بَايَعۡتُم بِهِۦۚ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ ﴿١١١﴾ ٱلتَّٰٓئِبُونَ ٱلۡعَٰبِدُونَ ٱلۡحَٰمِدُونَ ٱلسَّٰٓئِحُونَ ٱلرَّٰكِعُونَ ٱلسَّٰجِدُونَ ٱلۡأٓمِرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡحَٰفِظُونَ لِحُدُودِ ٱللَّهِۗ وَبَشِّرِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾ [التوبة: ١١١-١١٢].

وخلاصة القول، أن الشخص المسلم هو النقيض التام للراهب، سواءً البوذي أو المسيحي، الذي ينعزل عن الآخرين ليعتني بأمر نفسه وحدها، لأن الخلاص والفلاح، في فهمه، يتمثل في حالة وعي يمكن للمرء أن يُحدثها لنفسه، ولا يستطيع أحد غيره أن يكون حكماً عليها.

وفي المقابل، فإن التدخل في الشؤون الحياتية للأشخاص الآخرين من أجل توجيه الأنشطة كافة صوب الغايات المبينة في القرآن والسنة النبوية هو أمر علىٰ جانب كبير من الأهمية، ويجعل المسلم أكثر ميلاً للعيش في جماعة، ومشاركة الآخرين حياتهم. فلم يكن القصد من أعظم وأقدس حالة وعي في الإسلام، وهي لحظة تلقِّي النبوة بالنسبة

لرسولنا محمد ﷺ، هو استمتاعه الشخصي بها، أو من له صلة معه، بل أن تكون وسيلة لإعادة صياغة حياة البشرية جمعاء.

- **الفاعل الأخلاقي والآخرون:**

بوسعنا، مرة أخرى، تصنيف التشريعات المرتبطة بالضرورة بأشخاص آخرين، وهي أغلبية التشريعات، إلى: تشريعات متعلقة بحاجاتهم المادية الجسدية، وتشريعات متعلقة بوعيهم. وتغطي التشريعات المتعلقة بالوعي فضاء يحسن تسميته: ساحة التربية والشورى. فالمسلم مكلف بتعليم من يعولهم، والبشرية جمعاء، وإسداء النصح لهم على الدوام، بهدف جعل حياتهم مجسدة للنموذج الرباني الذي كلف الله البشر بتحقيقه. ومن الأدلة على سموّ شأن الفاعل المسلم الأخلاقي بفريضة التربية والنصيحة للمسلمين؛ أن الله تعالى سوّى بينها وبين الفلاح. يقول الله تعالى: ﴿وَٱلۡعَصۡرِ ۝١ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلۡحَقِّ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلصَّبۡرِ﴾ [العصر: ١-٣].

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هما التربية في أسمى معانيهما وثمراتهما، والغاية النهائية لكل الجهود التربوية في الإسلام هي تحصيل الفضيلة والاستقامة. فالإسلام دين لا يقيم وزناً على الإطلاق لمقولات المعرفة لذات المعرفة أو الفن لذات الفن. فما يوقره الإسلام بوضوح هو المعرفة النافعة؛ أي التي تسهم بوضوح في الانتفاع بخيرات الطبيعة، وإنتاج السلع والخدمات المرتبطة بإشباع الاحتياجات المادية للإنسان.

ولذا نأتي إلى التشريعات المتعلقة بدور الإنسان المكلف في إشباع احتياجات الآخرين المادية. وهنا نجد أنفسنا، مرة أخرى، أمام بيان قرآني كليّ يمتلك على الإنسان كيانه كله، كما رأينا في سورة (الماعون).

لقد ربط الله تعالى الدين كله بالمقولة المادية، وتؤكدّ السورة حتى نهايتها إدانة أولئك الذين يدّعون الإسلام، ثمّ يقفون في طريق مساعدة الآخرين المحتاجين، كما لو كان معيار الدين كله، مرة أخرى، مكافئاً لسعي المسلم إلى سد الاحتياجات المادية لغيره من البشر.

وقدم لنا صدر الإسلام نموذجاً تطبيقاً مرموقاً لهذه الرؤية الإسلامية، يتمثل في إعلان الصدِّيق أبي بكر الحرب على القبائل التي توقفت عن دفع الزكاة لبيت مال المسلمين عقب وفاة النبي ﷺ. والملفت للنظر هو مسمى التهمة التي وجهت لمانعي الزكاة. فلقد اتُّهموا بالردة، كما لو كان ما أنكروه هو الدين ذاته. فما فهمه أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ متأسياً بالنبي، أن الدين وإشباع الاحتياجات المادية للآخرين مترادفان.

وعلاوة على ما سبق، فإن الإسلام أولى جوانب حياة الإنسان كافة، ذكراً كان أم أنثى، عظيم اهتمامه، وتضمَّن تشريعات ناظمة لها، وبنى الإسلام نظامه الاجتماعي على أنظمة محددة لتوزيع الثروة. ولا مهرب في ظل كل تلك المعطيات، من أن نخلص إلى القول، بأن السعي الاقتصادي، والتمتع بثماره، يمثل في منظور الإسلام الغاية الأولى والأخيرة للأخلاقية. وحقيقة الأمر أن الإسلام عقيدة؛ لكون شريعته قد زودتنا بنظام لتوزيع الثروة ننظم به حياتنا.[1]

- الدنيوية والإنسان الاقتصادي:

في ضوء ما سبق ذكره؛ يتبين أن الإجابة عن السؤال حول إمكانية تعريف الإنسان بسعيه الاقتصادي هي بالإيجاب بالضرورة. فالإنسان، بحق، كائن اقتصادي، ولكن ليس بالمعنى الذي أراده ماكس فيبر، الذاهب إلى خضوع الإنسان لقوانين اقتصادية مطلقة تهيمن على نشاطه. فالقوانين الاقتصادية قد تكون مطلقة في ذاتها، إلا أن النموذج الاقتصادي الذي يخضع الإنسان حياته له يمثل خياره الخاص المتعمد. فالإنسان حر في أن يسوس حياته بنموذج يختاره من بين نماذج اقتصادية متعددة. الإنسان مخلوق اقتصاديّ، بمعنى أنّ النموذج الاقتصادي الذي يُخضع حياته له هو الذي يميِّز طبيعته ويحدّد تعريفه لنفسه.

(١) صقر، محمد. **الاقتصاد الإسلامي**، جدة: المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، ١٩٨٠م.

وتأسيساً على ذلك؛ عدَّ الإسلام الدين طريقة لتوجيه الحياة على الأرض، ولا عمل للدين غير تحقيق هذا الهدف. فالدين يُعدُّ من أبعاد الحياة الدنيوية، يتحقق بتمامه حين يحيا الإنسان في الدنيا ملتزماً بالأخلاقية التي كلفه الله تعالى بها؛ أي حين يضطلع بالمسؤولية الملقاة على عاتقه بحكم خلافته تجاه نفسه وتجاه الطبيعة والمجتمع. وعلى النقيض من بقية الأديان التي شيدت لنفسها ممالك كاملة أخرى غير هذه الحياة الدنيا، فتحكم فيما وراء هذه الحياة على الأرض، فإن الإسلام أعلن أنه هو نفسه ضمير هذه الأرض وهذه الحياة.

فالفلاح، أو البوار والخسران، بالنسبة للحياة على هذا الكوكب الأرضي؛ إنما تصنعه التوجهات والأفعال المتبادلة بين البشر، ليس بمضمونها النظري المجرد، ولا بالسلع عديمة القيمة الاقتصادية، بالتأكيد. فسعادة أو تعاسة حياة قاطن الغابة لا تتقرر بما إذا كان سكانها الآخرون من البشر أحراراً في أن يمدوه بالهواء، أو بالماء، أو بأوراق الشجر والغصون والشجر، وإنما بمشاركتهم الحرة له في الصيد الذي يصطادونه، وفي ألواح الخشب التي يعدونها للبناء، وفي المياه التي ينقلونها من النهر إلى مساكنهم. وبتعبير آخر، إذا أريد أن يكون للصدقة معنى، وأن تكون أداة لدينٍ غايته هي سعادة الجنس البشري، فإنها يجب أن تتعلق بأغراض ذات قيمة اقتصادية. وفلاح الحياة في الدنيا يتحقَّق أو يتلاشى وفق نوعية السلوك الاقتصادي للإنسان، وهذا هو السر في سعي الدين لتنظيم ذلك السلوك بإخضاعه لقواعد الأخلاق والمسؤولية. ومن الطبيعي، بالتالي، أن يسعى الإسلام، بنظرته الإيجابية الفريدة لهذا العالم، إلى تنظيم الحياة الإنسانية، بحيث تصير مجسدة للنموذج الذي أراد الله تعالى أن تكون عليه. ومن هذا المنطلق، تقول الحكمة الإسلامية: "الدين المعاملة."[١]

(١) ورد في بعض مجموعات الحديث الشريف على أنه قول نبوي، وضعّفه المحققون.

ثانياً: عالمية النظام الاقتصادي الإسلامي

يؤكد الإسلام صلاح الناحية المادية وضرورتها، وهو بهذا يُعدّ فريداً بين الأديان والعقائد التي عرفها العالم. وهو موقف لا يبتغي مصلحة مجموعة معينة دون أخرىٰ، أو تفضيلها بمنفعة علىٰ غيرها. فالأمر الإلهي التكليفي للإنسان، يحضّه علىٰ السعي من أجل تغيير ظروفه المادية، والكدح من أجل حياة الوفرة، والانتفاع بالطبيعة، والاستمتاع بالطيبات، موجه للناس جميعاً.

وسيكون السلام الإسلامي العالمي لا معنىٰ له إذا لم يحقق حياة أسعد للبشرية جمعاء، وستكون دعواه محض شعارات جوفاء ما لم يسع إلىٰ تحسين الظروف المعيشية لأتباعه، وأن يحقق ذلك بالفعل، بل إنه ليس ثمة مسوّغ يذكر لتغيير الحالة الروحية أو السياسية لإنسان ما لو ظلت حياة الضنك علىٰ حالها بلا تغيير. ويترتب علىٰ كون المادي والروحي مترابطين بالنسبة للجميع، في منظور الإسلام، ضرورة تأثير التغيير إلىٰ الأحسن، روحياً أو سياسياً، علىٰ المستوىٰ المادي علىٰ نحو ملموس، وأي تناقض أو قصور في هذا الصدد سيلغي أفضلية النظام في مجموعه ويشوّهه، وبخاصة مبدأ التوحيد. فوحدانية الله تعالىٰ وتفرده وتعاليه لا تسمح بأي تمييز بين البشر من حيث كونهم محلاً للرعاية الإلهية، أو من حيث خضوعهم للمعيارية الأخلاقية الربانية، أو من حيث استحقاقهم لنعم الله تعالىٰ علىٰ نحو مستقل عن جهودهم الشخصية.(١)

ونخلص من هذه المقدمة المنطقية المطولة للمضامين الإسلامية للنظام الاقتصادي، إلىٰ مبدأين أساسيين، أولهما: وجوب امتناع أي فرد أو جماعة عن استغلال أيّ فرد أو جماعة أخرىٰ. وثانيهما: وجوب عدم انعزال أي جماعة أو انفصالها عن بقية الجنس البشري بهدف قصر وضعها الاقتصادي عليها وحدها، سواءً كان الثراء أم العوز.

فالفطرة البشرية تجعل المحتاجين يميلون إلىٰ إزالة الحواجز التي تحول بينهم وبين

(1) Al Faruqi, Isma'il Raji. "Divine Transcendence and its Expression", *World Faiths*, No. 107. Spring 1979.

مشاركة الأثرياء في بحبوحة العيش، وبذا فإنه من غير المحتمل أن يكونوا هم من يسعىٰ إلىٰ العزلة عن الآخرين أو يمارسونها، وهم إن فعلوا ذلك، فإنه لا يكون بقرار منهم بصفتهم جماهير كادحة، بل بقرار من حكامهم الذين يستغلونهم لصالح قلةٍ منهم. ولأن الجماهير في تلك الحال هي الفئة المضطهدة، فإن حالة العزلة بالنسبة لهم لا بد أن تكون مؤقتة، وسرعان ما تتسبب في ثورة.

أما في الحالة الأخرىٰ، أي حين تكون المجموعة الانعزالية غنية ومزدهرة، فمن الأرجح أن يكون ذلك قرار الحاكم والشعب. والهدف هنا واضح، وهو الحفاظ علىٰ الرفاهية لأنفسهم ومنعها من الانتقال إلىٰ الآخرين.[١] وهذه هي الأنانية نفسها، تمارسها في هذه الحالة مجموعة بكاملها، وهذا الوضع كان الظاهرة الغالبة عبر التاريخ.

وقد كانت هذه هي الظاهرة الأكثر شيوعاً علىٰ مدىٰ التاريخ الإنساني. ولهذه الظاهرة شواهد رهيبة في العصر الحالي؛ عصر الاستعمار بشكليه التقليدي والجديد، والإمبريالية. فقد أجاز الأوروبيون لأنفسهم تحقيق ارتفاع كبير في مستوىٰ معيشتهم علىٰ حساب العمالة الرخيصة والموارد الطبيعية الأفرو-آسيوية، وحذت حذوهم الولايات المتحدة في وقت لاحق، وانقسم العالم إلىٰ شمال ثري، وجنوب فقير. وبالاستغلال الاستعماري لآسيا وإفريقيا علىٰ مدىٰ ما يزيد علىٰ قرن من الزمان، كوّنت البلدان الغربية أرصدة رأسمالية ضخمة تكفي لتمكينها من التنمية الصناعية. وما كان من المتصور حدوث الثورة التقنية الغربية الراهنة إلا بعرق ملايين من الأفارقة والآسيويين في المزارع والمناجم، وإلا بانتقال حمولة ما لا يحصىٰ من السفن من الثروات الأفرو-آسيوية من المواد الخام والمعادن والمواد شبه المصنعة إلىٰ أوروبا وأمريكا.[٢]

---

(١) يتضح ذلك، علىٰ سبيل المثال، من خلال الضرائب والرسوم الجمركية وقوانين الهجرة للدول في عالم اليوم. فعقائدهم القومية تنص علىٰ أن تضع كلّ أمة مصلحة شعبها ليس فوق مصلحة الإنسانية جمعاء وحسب، ولكن علىٰ حساب هذه الإنسانية أيضاً.

(2) Abd Allah, Ismail. Word Chaos or a New Order: A Third World View "*World Faiths and the New World Order*", eds. Joseph Gremillion and William Ryan, Washington: The Interreligious Peace Colloquium, 1978, pp. 48-68.

وهذا كله مناقض للإسلام على الدوام؛ إذ إن المبدأ الأخلاقي الإسلامي الأول يقضي بحق كل إنسان في ثمرة عمله. يقول الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ۗ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وحرمان أي إنسان مما يستحقه هو عدوان يبغضه الله تعالى، وظلم عظيم يستوجب توبة المعتدي وتعويض الضحية، وإلا فإن لعنة الله وعقابه تحلان عليه في الدنيا وفي الآخرة. وقدرة الله لا حدود لها، وقد تُنزل مثل تلك العقوبة بالمذنب بطرق شتى، إلا أن الله تعالى يسبِّب الأسباب ويرتب عليها الآثار المناسبة لها. فالعدوان والظلم يولِّدان الكراهية والسخط، ويمثلان خميرة لثورات عاتية تعصف حين تنفجر بمقترفي الظلم وبمؤسساتهم، وتبدد كل ما صنعته أيديهم، وتزيلهم من الوجود. ولقد شهد القرن العشرون كثيراً من ثورات المعدمين ضد مستغليهم من الرأسماليين، ومن المؤكد أن القرن الحادي والعشرين سيشهد المزيد من تلك الثورات.

ولا تختلف تلك السنن العمرانية كثيراً عن تلك التي يتحدث عنها المؤرخون بالنسبة للسنن الإلهية المتعلقة بالطبيعة. فحينما تحقق شريحة من المجتمع الثراء، وتدفعها أنانيتها بوصفها جماعة إلى الانعزال عن جيرانها، لكي تحتفظ بثرائها لنفسها، ويبدأ العد التنازلي لدمارها، سواءً حدث ذلك داخل مجتمع معين، أو بين عدة مجتمعات، أو على صعيد قارّي أو عالمي. وواقع الأمر، أنه إن غاب عن الظهور، في الماضي؛ فعلُ هذا القانون العمراني، حين كانت وسائل المواصلات والاتصالات بطيئة، وبدا للناس أنه كان بوسع بعض المجتمعات أن تحتفظ بثرائها بمعزل عن غيرها من المجتمعات، فإن الوضع قد تغير الآن.

لقد أصبحت علاقة الاعتماد المتبادل بين اقتصاديات الدول مناظرة لتلك القائمة بين مختلف الجماعات والطبقات داخل كل منها. ولم يعد بوسع أي منها أن يحتفظ بثرائه واستقلاله بمعزل عن غيره لأية فترة من الزمن. لقد صنع مؤرخون، من أمثال

عبد الرحمن بن خلدون، وأوسوولد شبنجلر، وأرنولد توينبي، ما حققوه من شهرة؛ بتسليطهم الضوء على هذا القانون الأساسي للحياة الإنسانية الذي كان يعرفه كل إنسان عادي في بلاد الرافدين في العصور القديمة، ولكن من منطلق ديني كوني. يقول الله تعالىٰ: ﴿ وَإِذَآ أَرَدۡنَآ أَن نُّهۡلِكَ قَرۡيَةً أَمَرۡنَا مُتۡرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيۡهَا ٱلۡقَوۡلُ فَدَمَّرۡنَٰهَا تَدۡمِيرٗا ﴾ [الإسراء: ١٦].

ولقد كان الفاروق عمر بن الخطاب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُ بعيد النظر في هذا الصدد. ففَوْر إرساء السلام والأمن مجدداً في أقاليم الدولة الإسلامية الجديدة؛ أزال رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُ كل الحدود، وكل نقاط الجمارك، وكل المعوقات من وجه التجارة، دفعة واحدة. وقبل ذلك بعقد واحد، كان النبي ﷺ قد أزال الترتيبات بالغة الكثرة التي كانت كل قبيلة تطبقها في مواجهة غيرها بهدف التحكم في التجارة، فتحصل بها على نصيب من أرباحها. وبذا أصبح بمقدور جزيرة العرب أن تنمو، وأن تنافس إمبراطوريات العالم، وأن تُعِدَّ جيشاً قادراً على الذود عنها. وأصبح بوسع التجارة أن تتحرك بحرية عبر بلاد الهلال الخصيب وشمال إفريقيا والمحيط الهندي والشرق الأقصىٰ، بل أتاحت أحكام الشريعة للسلع، في الواقع، أن تتحرك بحرية من الإمبراطورية البيزنطية التي كانت ما تزال تعادي الدولة الإسلامية، ولمواطنيها، إلىٰ أقاليم الدولة الإسلامية، والعكس. وكان الاعتماد المتبادل هو أحد حقائق التجارة الدولية، بقدر ما هو أحد حقائق الوعي الديني للمسلمين.

ويرىٰ المسلم أن المصير الاقتصادي للجماعات وللأمم وللأفراد هو بيد الله تعالىٰ في نهاية المطاف. وسمىٰ المسلم التصريف الإلهي للظروف الاقتصادية "الرزق". ويقرأ المسلم في مواضع كثيرة من القرآن الكريم أن الله تعالىٰ يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر، وهو الفعّال لما يشاء، ولا معقّب علىٰ مشيئته التي هي سنام العدل.[١]

(١) راجع مادة: (ر ز ق)، في:

- بركات، **المرشد إلىٰ آيات القرآن الكريم**، مرجع سابق.

وتعلّم المسلم بحسه الأخلاقي أن الله تعالىٰ لا يظلم مثقال ذرة، وأنه يعطي لكل إنسان، ولكل جماعة، ولكل أمة، ما تستحقه. وخلاصة القول؛ أن من مقتضىٰ الإيمان بالله تعالىٰ أن يكون المرء علىٰ يقين كامل بأن الرزق كله بيد الله. وفي المقابل، فإن غياب مثل هذا اليقين يقدح في تسليم المرء بوحدانية الله تعالىٰ، وبكونه هو المتعال، وإليه المنتهىٰ، مما يعني بعبارة واحدة: الوقوع في الشرك بالله.(١)

ومعنىٰ هذا الطرح، أن المسلم يميل، بحكم إيمانه، إلىٰ تبني السياسة الاقتصادية القائمة علىٰ مبدأ حرية التجارة. فمن المحرم في نظره وضع عقبات مصطنعة في وجه التجارة الحرّة. وجملة القول، أنه إن كان الغرض من السياسة الوقائية هو الذود عن زراعةٍ أو صناعة مفتعلة تفتقر إلىٰ المقومات البشرية والمادية اللازمة لها، فإن ذلك يتعارض مع رؤية المسلم لعالمٍ خاضعٍ لشرع الله.

إلا أن إيمان المسلم سرعان ما يجعله يتململ، بل يغلي الدم في عروقه عند أول بادرة لإساءة استخدام مبدأ حرية التجارة بغية الاحتكار أو الاستغلال. وفي حال وجود دليل دامغ ضد مقاولين لا خلاق لهم؛ فإن القضاء الإسلامي، والأمة المسلمة من ورائه، يعامل صنيعهم هذا علىٰ أنه عمل يرقىٰ لمصاف التحدي لأمر الله تعالىٰ. وهذه المسألة وثيقة الصلة بوجه خاصة بالتوتر الراهن بين الأثرياء والفقراء في عالم اليوم. فمن أبشع المقوتات في عصرنا؛ تلك القيود والتأشيرات التي تفرضها الدول القومية الغنية علىٰ دخول غير مواطنيها إلىٰ إقليمها، أو علىٰ حصولهم علىٰ جنسيتها، من جهة، وعلىٰ دخول السلع والأموال وانتقالها، وعلىٰ هجرة الفقراء وضربهم في الأرض ابتغاء الحصول علىٰ الرزق حيث يقدره الله لهم، من جهة أخرىٰ.

---

(1) Al Faruqi, article "Is a Muslim Definable in Terms of His Economic Pursuits"? In:
- Ahmad, khurshid and Ansari, Zafar I. (eds). *Islamic Perspectives: Studies in Honor of Mawlana Sayyid Abu al Ala Mawdudi*, Leicester: The Islamic Foundations, 1399/1979, p. 183 ff.

ثالثاً: أخلاقيات الإنتاج

خلق الله سبحانه وتعالىٰ الإنسان لعبادته، وجعله خليفة بأمره في الأرض، وسخر له كل شيء في الكون، وأمره صراحة بالضرب في الأرض ليبتغي من فضل الله، ولينتفع بالطبيعة ويستمتع بها. يقول الله تعالىٰ: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الجمعة: ١٠].

ووعد الله سبحانه وتعالىٰ بأنه سيرىٰ هو ورسوله إنجازات الإنسان علىٰ الأرض، بما يتضمنه ذلك من تكريم له. يقول الله تعالىٰ: ﴿ وَقُلِ ٱعْمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [التوبة: ١٠٥].

وبين القرآن أن من القرائن الدالة علىٰ خلافة الإنسان في الأرض قيامه بالعمل، وإنتاج الغذاء، واستصلاح الأرض، وتشييد القرىٰ والمدن، وتقديم الخدمات، وبناء الثقافة والحضارة، وإنجاب البنين والبنات من أجل بقاء النوع، وتربيتهم. يقول تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۗ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ ٱلْعِقَابِ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٦٥].

وأخيراً، جعل الله تعالىٰ كل تلك الأعمال مقومات لعبادة الإنسان له، وللدين كله، والهدف النهائي من خلق الكون. يقول تعالىٰ: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۗ وَلَئِن قُلْتَ إِنَّكُم مَّبْعُوثُونَ مِنۢ بَعْدِ ٱلْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴾ [هود: ٧].

من الواضح، إذن، أن الإنسان مأمور بالإنتاج. ولم يعرف الوجود ديناً أو أيدلوجية حثت الإنسان علىٰ العمل، بالإلحاح أو بالقوة التي حضه الإسلام عليه بها.(١)

---

(١) الحض علىٰ عمل الصالحات كائن صراحة وضمناً في كل آيات القرآن الكريم. فمادة (ع م ل) وردت في القرآن بكل تصريفاتها: ٣٤٧ مرة، وورد اللفظ "عمل" مرتبطاً بلفظ "الصالحات"، في إحدىٰ صيغ الفعل الماضي أو المضارع أو الأمر، بالمفرد وبالجمع، ٢٩ مرة. انظر مادة (ع م ل) ومادة (الصالحات) في:

- عبد الباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، مرجع سابق.

وقد طلب النبي ﷺ من الأنصار، فور وصوله إلىٰ المدينة مهاجراً، التآخي مع المهاجرين الذين هاجروا إليهم هرباً بأنفسهم من التعذيب، والقتل علىٰ أيدي أعدائهم بمكة. وانقسم المهاجرون إلىٰ ثلاث فئات من حيث موقفهم من المؤاخاة، أولاها: أغلبية قبلت مواساة الأنصار لهم ومشاركتهم في أموالهم، بدل محاولة الاعتماد علىٰ أنفسهم والبدء من جديد. والفئة الثانية، وهم قلة، فضَّلت الحصول علىٰ قرض يسير يبدأون به مسيرة اعتمادهم علىٰ أنفسهم، ويسددونه حين ميسرة بعد حين. أما الفئة الثالثة التي حازت غاية الثناء من النبي عليه الصلاة والسلام، فهي التي بلغت عزة النفس بأفرادها حد رفض قبول أي عون، فانطلقوا دون رأس مال ولا أدوات ولا حرفة إلىٰ البادية، يجمعون الحطب، ويحملونه علىٰ ظهورهم إلىٰ المدينة ليبيعوه، وصنعوا لأنفسهم، شيئاً فشيئاً، مكاناً لائقاً يؤمِّن احتياجاتهم.[1]

فالإسلام يدعو إلىٰ الوصول بحجم الإنتاج إلىٰ أقصىٰ حد ممكن، وينتظر من كل إنسان أن ينتج أكثر مما يستهلك، وأن يقدم خدمات أكثر مما يحصل عليه منها، وأن يحرص علىٰ أن ينتهي كشف حسابه في نهاية حياته -رجلاً كان أم امرأة- بربح صافٍ في ميزان عمله يمثل المساهمة التي قدمها للخليقة. وسيأمر الله تعالىٰ كل إنسان يقوم القيامة بقراءة كتاب أعماله وتسويغ ما فعله في حياته علىٰ الأرض. يقول الله تعالىٰ: ﴿ وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ﴿١٣﴾ ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ [الإسراء: ١٣-١٤]. ولن يتقبل سبحانه وتعالىٰ بقبول حسن من لا تخوِّله ثمرة عمله في الدنيا، لأن يشهد علىٰ نفسه بأكثر من عبارة: جئت خالي الوفاض، بل قد يبوء المفلس الخاسر يوم القيامة بسخط من الله فيما لو كان الدافع وراء عدم تقديمه، إضافة ما إلىٰ الخليقة هو الوقوع في أسر الظن السيء والأنانية والكسل والشكوكية، أو الوقوع في الغرور الأكبر بالاعتقاد بأن العالم مَدينٌ له.

---

(١) هيكل، **حياة محمد**، مرجع سابق، ص ٧٨١-٧٧١.

وثمة فريق آخر من البشر، تسمح لهم درجة ثرائهم باعتزال الإنتاج مبكراً، أو الانسحاب من عملية الإنتاج مطلقاً، اعتماداً على ميراث وفير آل إليهم من الأبوين أو من أولي الأرحام. وحين يقرر مثل هؤلاء الأفراد الانسحاب من النشاط الإنتاجي؛ فإنهم يصيرون أهلاً للإدانة في نظر الإسلام. والحق أن الإسلام لا يرخّص لأحد في القعود عن الإنتاج دون عقاب. أما عقوبة هؤلاء في الدنيا فهي إخضاع رأس مالهم الذي يستندون إليه للزكاة التي تقتطع رُبع عُشْرِه سنوياً، مما يعني نفاده مهما كانت ضخامته في غضون خمس وثلاثين سنة، أي خلال جيل واحد. ولأن مثل هؤلاء الأشخاص يغطون متطلباتهم المعيشية بالسحب من هذا الرصيد؛ فإن نفاده سيكون في زمن أسرع بالتأكيد من الزمن الذي قد تستنفده فيه الزكاة، وفي كل الأحوال، لن يكون ذلك الرصيد موجوداً بعد خمس وثلاثين سنة. من هنا يتعاظم الحافز لتحاشي نفاد ذلك الرصيد بانخراط ماله في عملية الإنتاج، ليغطي نفقات معيشته، من جهة، ولينمي رصيده من جهة أخرى، لأن العوائد ستكون، في الأغلب الأعم، أكبر من نسبة الزكاة المدفوعة.

رابعاً: مبادئ أخلاقيات الإنتاج

١ - الاستخدام المسؤول للموارد في الإنتاج:

يشمل الإنتاج قيام المنتج باستخراج المواد الأولية، أو استخدام قوى الإنتاج، سواءً في مجال الإنتاج الزراعي أو الصناعي. ولا بدّ من أن يكون استخدام تلك الموارد الطبيعية مسؤولاً، ويترك الإسلام للمجتمع، ممثلاً بما يقيمه من مؤسسات مناسبة، تنظيم استخدام الموارد الطبيعية على نحو يلبي مطلب الانتفاع المسؤول، ويتعارض الاستخدام المسؤول مع الإسراف والتضييع. ويصف القرآن من يقع في الإسراف أو التبذير بأنه من إخوان الشياطين. يقول تعالى: ﴿ وَءَاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ﴿٢٦﴾ إِنَّ ٱلْمُبَذِّرِينَ كَانُوٓا۟ إِخْوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِ ۖ وَكَانَ ٱلشَّيْطَٰنُ لِرَبِّهِۦ كَفُورًا ﴿٢٧﴾ وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ

عَنۡهُمُ ٱبۡتِغَآءَ رَحۡمَةٖ مِّن رَّبِّكَ تَرۡجُوهَا فَقُل لَّهُمۡ قَوۡلٗا مَّيۡسُورٗا ﴿٢٨﴾ وَلَا تَجۡعَلۡ يَدَكَ مَغۡلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبۡسُطۡهَا كُلَّ ٱلۡبَسۡطِ فَتَقۡعُدَ مَلُومٗا مَّحۡسُورًا﴾ [الإسراء: ٢٦-٢٩]. والاستخدام المسؤول للموارد الطبيعية يفرض على الإنسان استعمالها بالمقادير وبالوسائل المطلوبة للإنتاج، وأن يكون الإنتاج بدوره مسوَّغاً بالحاجة الإنسانية له.

وتتطلب المسؤولية الإسلامية تحاشي إلحاق ضرر بالطبيعة في عملية انتفاع الإنسان بها. ويعلمنا الإسلام أن مواد الطبيعة وقواها نعمة من الله مَنَّ بها على الإنسان. يقول تعالى: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۢ بُيُوتِكُمۡ سَكَنٗا وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ ٱلۡأَنۡعَٰمِ بُيُوتٗا تَسۡتَخِفُّونَهَا يَوۡمَ ظَعۡنِكُمۡ وَيَوۡمَ إِقَامَتِكُمۡ وَمِنۡ أَصۡوَافِهَا وَأَوۡبَارِهَا وَأَشۡعَارِهَآ أَثَٰثٗا وَمَتَٰعًا إِلَىٰ حِينٖ ﴿٨٠﴾ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلَٰلٗا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلۡجِبَالِ أَكۡنَٰنٗا وَجَعَلَ لَكُمۡ سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلۡحَرَّ وَسَرَٰبِيلَ تَقِيكُم بَأۡسَكُمۡۚ كَذَٰلِكَ يُتِمُّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تُسۡلِمُونَ﴾ [النحل: ٨٠-٨١].

إلا أن هذه المنَّة الإلهية ليست على سبيل التمليك، بل على سبيل الانتفاع المشروط بالاستعمال في الغرض المحدد الذي خلقها الله تعالى من أجله، ومالكها من قبل ومن بعد وعلى الدوام هو الله تعالى. لقد اعتاد ابن الرافدين القديم أن يقول: "الأرض لله والإنسان مجرد خادم لربه فيها"، وهذا التوجه مطابق تماماً للرؤية الإسلامية. ومن الواجب على الإنسان أن يرد تلك المنحة الإلهية إلى مالكها سبحانه وتعالى عند وفاته، أو، بعبارة أخرى، عند تقاعده عن العمل فيها، مزيدة ومحسَّنة عبر استخدامها في الإنتاج، وأضعف الإيمان أن يردها في الحالة التي كانت عليها لدى تحمله أمانتها.

ويؤكد القرآن مراراً أن مصير كل ما في الوجود إلى الله تعالى: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرۡجَعُ ٱلۡأُمُورُ﴾ [البقرة: ٢١٠]، ﴿فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرۡجِعُكُمۡ جَمِيعٗا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ فِيهِ تَخۡتَلِفُونَ﴾ [المائدة: ٤٨].[1]

وما الآثار العكسية الكارثية التي تعاني منها المجتمعات الصناعية المعاصرة إلا حصاد العدوان على الطبيعة وتلويثها والانتفاع على نحو يفتقر إلى المسؤولية عن النعم

---

(١) وانظر أيضاً: هود: ١٢٣، القصص: ٣٩.

الطبيعية التي أنعم الله بها على الإنسان. فلقد أدت الرأسمالية المسعورة المغرورة بالمقاول الغربي إلى طمر عوادم الإنتاج ونفاياته الضارة في البحيرات والأنهار، غير عابئ بآثارها الفتاكة على الحيوانات والنباتات والبشر. وعرَّت الرأسمالية مناطق من الأرض، لتنتزع ما فيها من معادن، ثم تتركها غير صالحة للاستعمال ولا تطيق العين أن تنظر إليها، محملة بكل أنواع الخطر على الإنسان وعلى البيئة على حد سواء.

ومع تواتر الانتهاك الغربي للبيئة، شاعت عبارات "البيئة"، و"التوازن البيئي الحيوي"، و"إعادة التدوير". وتتعرض الطبيعة للاغتصاب على صعيد كل ما حولنا، بدءاً من الكائنات البحرية، وانتهاءً بطبقة الأوزون بالغلاف الجوي. وبات كل شيء مهدداً بالإنتاج اللامسؤول والمبدد، وبسياسة الهجر المخطط للمصنوعات بدعوى التقادم، ذلك الذي تنتهجه الصناعات الغربية. ولأول مرة في التاريخ يتحدث المقاولون الغربيون دون أي حياء عن التقادم وإبطال الاستعمال المخطط، لمصنوعاتهم، أو ما بات يعرف بالتدمير الخلاق، أو التخريب المخطط.

ومن الواضح أن الإيدلوجية المهيمنة تعاني من فساد كامن فيها يجعلها عاجزة عن إمداد أتباعها بالآلية النفسية اللازمة للانضباط في استعمال الموارد. فهي لا تقدم لهم رؤية ولا معياراً ولا ضميراً يكبحون به جشعهم. ولا شيء يستطيع الصمود أمام تلك الشهية الرأسمالية للربح، المصمِّمة على بلوغ هدفها بتدمير العالم. وتنطبق العبارة الأخيرة حرفياً، وليس على سبيل المجاز، على الرأسمالية الغربية التي تتمثل منتجاتها في: الأسلحة، والخمور، والمواد المشعة وغيرها من المواد الضارة. ويصدق هذا القول على مصانع كثير من المنتجات التي يرتبط إنتاجها بانبعاث نفايات سامة.

وتتعارض إساءة استعمال الطبيعة على هذا النحو مع التوحيد كلياً، ويدينها الإسلام بكل قوة. ويرى الإسلام أن عملية الإنتاج يجب أن تكون بريئة ونقية من بدايتها إلى نهايتها، وينبغي ألا يترتب عليها أي إضرار بالحيوان أو النبات أو الإنسان،

وفي حال وقوع ضرر يلزم التعويض. وإذا لم ينهض فرد أو جماعة بمقاضاة المقاول المتسبب في الضرر وتقديمه إلى العدالة؛ فإن الدولة الإسلامية تكون ملزمة بمحاسبته على ما جنته يداه من إساءة استعمال الموارد الطبيعية، بوصفها وصية مؤتمنة على الطبيعة. ذلك أن تلويث الأرض، أو تدمير مواردها، يقفان على النقيض من الغاية التي من أجلها أسكن الله البشر في هذه الأرض، ألا وهي: استعمارها، بمعنى: إعادة تشكيلها أو تطويرها إلى الأفضل. يقول الله تعالى: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا ۚ قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ ۖ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ ۚ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾ [هود: ٦١].

٢- طهارة الإنتاج:

يقضي الإسلام بخلو إنتاج السلع والخدمات تماماً من الغش والتغرير. وتتولى مؤسسة الحسبة مسؤولية مراقبة الأسواق. وليتمكن المحتسب من القيام بهذه المهمة على أحسن وجه منحته الشريعة سلطة الضبط والفصل القضائي، وجعلت من حقه، بل من واجبه، ألا ينتظر حتى ترفع إليه المظلمة من متضرر، بل يبادر ويذهب إلى الميدان، ويتحسس الشكاوى والانتهاكات، وما يقع من ضرر، بنفسه. والآن انتقلت مهام المحتسب إلى أجهزة حكومية جديدة، إلا أن تلك الأجهزة تفتقر إلى ما كان يتمتع المحتسب به من حافزية وإقدام ومبادرة في كشف التعديات، وسبل وضع نهاية سريعة لها؛ لأن المؤسسات الحديثة ينقصها الحماسة للخير النابع من الإيمان بالله.

ولا حدود لبراعة المنتجين في التغرير بالمستهلكين. وتتضمن المقررات الدراسية في مدارس وكليات التجارة وإدارة الأعمال الغربية موضوعات مثل "التغليف" الذي أصبح فناً غايته بيع المنتج حتى لو لم يكن العميل بحاجة إليه، ناهيك عن مقرر فن الإعلان الذي ربما أصبح هو العامل الأهم في العملية الإنتاجية.

وانحرف الإعلان عن هدفه النبيل، المتمثل في تقديم معلومة قد تفيد المستهلك، إلى فن غايته هي الخداع في المقام الأول. وأصبح الإعلان هو المركز العصبي للاقتصاد؛

بفضل عزفه على وتر الشهوات الإنسانية المختلفة، من الولع بالأبهة الفارغة والجنس والملذات الحسية، والرفاهية، وتقويض مضامين مفهومي السعادة والرضا بإعادة تعريفهما بمصطلحات مادية أنانية ذاتية محض.

وكانت عاقبة ذلك هي اختلاق حاجات شهوانية جديدة لبني الإنسان فاقمت من خوائهم النفسي. والحق أن الإعلان المزيف غيَّر رؤية الجماهير للوجود، وأحدث قطيعة بين الجماهير ومُثلها التقليدية العليا، وحوّلها إلى مُثل عليها مصممة على نحو يخدم مصلحة رجال الأعمال، والترغيب في الإقبال على منتجاتهم.

أما في ظل الإسلام، فإن المنتِج يُحكَم بأربعة مبادئ تؤثر في إنتاجه على نحو مباشر، أولها أن دينه وشريعته لا يسمحان له بالانخراط في إنتاج شيء ما بهدف الربح وحده، فالإنتاج يهدف بالضرورة إلى تزويد البشر بأشياء نافعة ومفيدة، ويمثل الربح أحد المخرجات الثانوية لعملية الإنتاج، وليس الهدف الرئيس لها. أما المبدأ الثاني فهو عدم إنتاج المواد الضارة بالإنسان، أو المحرمة في الشرع، على الإطلاق، إلّا على سبيل الاستثناء في الحالات التي يقوم الدليل على وجوب إنتاجها. ويتم في هذه الحالة اتخاذ الإجراءات الكفيلة بمنع ضررها من أن يطال البشر. أما المبدأ الثالث فهو وجوب تقديم المنتجات على ما هي عليه في حقيقة أمرها، وعدم تمويهها على النحو الذي يطيب للناس أن تكون عليه. ويمنع هذا المبدأ اللجوء إلى التعبئة والتغليف كفن للخداع. أما المبدأ الرابع فهو أن التزام المنتج بالتوحيد يوفر الضمير المطلوب لجعله يلتزم الصدق من تلقاء نفسه، بصرف النظر عن الخوف من محاسبة الدولة له. وتقع قضايا انتهاك أخلاقيات الإنتاج في الشريعة الإسلامية ضمن اختصاص القضاء الإداري المستعجل. وبالإضافة إلى تقرير الحق في التعويض لكل من يقع عليهم الضرر أو التغرير؛ توقع عقوبات مناسبة على المتسبب، تتناسب مع جسامة المخالفة، بوصفها حالات من الحنث بالعهد، بمخادعة الله والبشرية والدولة.

٣- ضرورة أن يكون الإنتاج مشروعاً مدراً للربح:

من غير الممكن أن يخلو الإنتاج بوصفه مشروعاً خاصاً من دافع الربح. فإذا لم يحقق مشروع إنتاجي ربحاً، فإن عملية إنتاجه تتوقف، ويُحوّل الاستثمار إلىٰ عملية إنتاجية أخرىٰ؛ وهذا الأمر من البدهيات إلىٰ حد بعيد. أما ما يطالب التوحيد به فهو العدل في تحديد الربح.[١] وليس ثمة إجابة جاهزة بدهية عن السؤال الخاص بتحديد الثمن العادل والربح العادل. فالإجابة عن هذا السؤال بشكل محدد تتوقف علىٰ معطيات المواقف التي يُطرح فيها، فالربح غير المتوقع لا يتنافىٰ بحد ذاته مع الحس الأخلاقي الإسلامي، شريطة أن لا يكون ناجماً عن التلاعب المسبق بالأسواق، وألا يتمخض عن إلحاق أضرار بالبشر كان من الممكن تحاشيها.

لذلك، فالإسلام يعارض مبدئياً القيود علىٰ الأسعار، ومعارضته هذه تنبع من التصميم علىٰ منع الزيادات الكبيرة المصطنعة في الأسعار، والربح الفاحش اللاأخلاقي. وهو لا يميل إلىٰ تقييد الأسعار والأجور، كي لا يتسبب بخسارة للمنتج وللتاجر، والحكمة من ذلك أنّ الأعمال كلها معرضة للخسارة كما هي معرضة للربح.[٢]

وثمة عامل آخر مهم في تحديد السعر العادل لمنتَج أو سلعة أو خدمةٍ ما، وهو الأجر؛ ولا تقل مسألة تحديد الأجر العادل صعوبة عن مسألة تحديد السعر العادل. إلا أن التوحيد يرىٰ أن من حق كل إنسان راشد عامل، الحصول علىٰ حد أدنىٰ من الأجور يضمن تغطية الاحتياجات المعيشية له ولأسرته.

---

(١) هذا هو المعنىٰ الواضح المستفاد من الأوامر الإلهية الواردة في القرآن الكريم بمراعاة القسط والعدل في العمل والحكم والقضاء. انظر للتفصيلات:

- The Islamic Council of Europe. *The Muslim World and the Future Economic Order*, London: The Islamic Council of Europe, 1979, part II, pp. 53 ff.

(٢) راجع الفصول الأربعة الأولىٰ المتعلقة بتوزيع الثروة في:

- *Thoughts on Islamic Economics*, Dacca: Islamic Economics Research Bureau, 1979.

ولا ترضىٰ الدولة الإسلامية أن يعمل أي إنسان داخل حدودها بأجر أدنىٰ من الأجر الذي يحقق له حد الكفاية. إلا أن المنتجين في كل بلد إسلامي لا يتحملون مسؤولية انخفاض مستوىٰ التنمية الاقتصادية فيه، أو علىٰ مستوىٰ الأمة كلها. فمسؤولية ذلك تقع علىٰ كاهل الأمة وقيادتها ككل. وعلىٰ أية حال فإن الحد الأدنىٰ من الأجر ليس هو الأجر العادل، فهذا الأخير يتحدد بنوعية العامل ودرجة استعداده، والجهد المبذول في عملية الإنتاج.

ولا شأن يذكر للعرض والطلب في تحديد الأجر العادل، لكون تأثيرهما مؤقتاً بالضرورة. ذلك أن من فروض الكفاية علىٰ الأمة أن توفر التدريب والموارد البشرية المؤهلة الكافية لسد كل احتياجاتها، ويؤدي وفاء الأمة بهذا الفرض قطعاً إلىٰ تحاشي تأثير العرض والطلب. وينبغي تحديد الأجر العادل في ضوء الظروف الاقتصادية العامة السائدة في المنطقة المعنية به. وهناك عوامل أخرىٰ، إلىٰ جانب الأجر العادل، تؤثر بدورها في السعر العادل، ولا يمكن التنبؤ بها مسبقاً.

خامساً: أخلاقيات الاستهلاك

ينطوي مبدأ الإقرار بالطابع الإيجابي للحياة الدنيا، النابع من التوحيد، علىٰ شرعية الاستهلاك. فالاستهلاك، بمعنىٰ إدراك الوعي بالقيم المادية، أو إشباع الرغبات والحاجات، حق أساسي لكل إنسان بالولادة، وحدّه الأدنىٰ هو ما به من قوام حياته، وحدّه الأعلىٰ هي النقطة التي ينقلب الاستهلاك عندها إلىٰ التبذير والإسراف.

ويمكن تحديد بلوغ نقطة الإسراف هذه بالحالة التي يتقرر استهلاك السلع المادية فيها بتأثير عوامل نفسية، أكثر من تأثير الحاجة المادية الحقيقية. وحينما تكون السلعة أو الخدمة المعنية ذات طابع نفسي؛ فإنه يمكن تحديد نقطة الإسراف بأنها تلك التي تملي الاستهلاك فيها عوامل نفسية أخرىٰ غير تلك المتأثرة مباشرة بتلك السلعة أو بتلك

الخدمة. ومن أمثلة الحالة الأولى شراء شخص ما منتجاً ما، ليس لأنه يحتاجه، وإنما من قبيل التفاخر. ومن أمثلة الحالة الثانية، شراء شخص ما تذكرة لحضور حفل موسيقي، ليس من أجل الاستمتاع بالحفل، وإنما من أجل أن يبزّ جيرانه ومعارفه الأكثر ثراء، في الشهرة بالإنفاق.

أما في ظل التوحيد، فإن المرء يستهلك بقدر حاجته، وينفق بقية دخله أو ثروته على الصدقة ابتغاء وجه الله، أو يعيد استثماره في مشروع أعمال، فيتسبب في توليد المزيد من الثروة ومن فرص العمل والدخل للآخرين. ولما سأل الصحابة النبي عن القدر الذي يجب على المسلم إنفاقه من ثروته أو دخله في سبيل الله، تنزل الوحي بالإجابة ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْـَٔايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [البقرة: ٢١٩]. وهذا الجواب يحدد التبذير ارتجاعياً، ويدعو إلى إنفاق كل ما هو فائض عن الاحتياجات الحقيقية للإنسان على الصدقات والمنافع العامة. وتدخل زيادة الإنتاج، وما يحتاج إليه من استثمارات ومواهب، ضمن معنى الاحتياجات المذكورة في الآية السابقة.

والصدقة قديمة قدم وجود الإنسان على الأرض. وعدّت كل الأديان والنظم الأخلاقية التي عرفها الجنس البشري؛ الصدقة قيمة عليا، وحثوا أتباعهم وغيرهم عليها. وأكد الإسلام ذلك التقليد، ودار جانب كبير من الوحي حول الحث على الصدقة، إلا أن ضمير الإسلام في هذا الصدد بزَّ كل ما عداه إلى حد بعيد. فلقد تجاوز الإسلام الصدقة إلى فرض الزكاة، آخذاً بالحسبان ضرورة الصدقة، والحاجة الدائمة لملايين البشر ومعاناتهم، وندرة الموارد، وما يعتري عملية تعبئة الجماهير لسد تلك الاحتياجات عادة من فتور ولا مبالاة.

ولم يعدّ الإسلام الزكاة بديلاً عن الإحسان، بل حضّ عليه بكل قوة، وسماها هي ذاتها صدقة. ووصف القرآن الصدقة بأنها كفارة للذنوب: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ

ٱلتَّوۡبَةَ عَنۡ عِبَادِهِۦ وَيَأۡخُذُ ٱلصَّدَقَٰتِ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [التوبة: ١٠٤]. وبيّن القرآن الكريم أنها جديرة بعظيم الثواب: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَمَا تُقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُم مِّنۡ خَيۡرٖ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ﴾ [البقرة: ١١٠]. وأمر نبيه بجمع الزكاة من المسلمين بوصفها طهارة لهم: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيۡهِمۡۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٞ لَّهُمۡۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: ١٠٣].

وعلاوة على ما سلف، حذر القرآن من إبطال القيمة الأخلاقية للصدقات بإعطائها لغير وجه الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُبۡطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلۡمَنِّ وَٱلۡأَذَىٰ كَٱلَّذِي يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۖ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ صَفۡوَانٍ عَلَيۡهِ تُرَابٞ فَأَصَابَهُۥ وَابِلٞ فَتَرَكَهُۥ صَلۡدٗاۖ لَّا يَقۡدِرُونَ عَلَىٰ شَيۡءٖ مِّمَّا كَسَبُواْۗ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴿٢٦٤﴾ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُمُ ٱبۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِ ٱللَّهِ وَتَثۡبِيتٗا مِّنۡ أَنفُسِهِمۡ كَمَثَلِ جَنَّةِۭ بِرَبۡوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٞ فَـَٔاتَتۡ أُكُلَهَا ضِعۡفَيۡنِ فَإِن لَّمۡ يُصِبۡهَا وَابِلٞ فَطَلّٞۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٦٤-٢٦٥].

والزكاة ضريبة لتقاسم الثروة، بخلاف الصدقة التي هي طوعية، ويمكن للمتصدق تقديمها إلى المتصدَّق عليه مباشرة، وفي أي وقت، وبأي مبلغ. أما الزكاة فضريبة واجبة عند حلول الحول أو الحصاد، يلزم تقديمها إلى الدولة، أو إلى المؤسسة التي تقيمها الأمة لهذا الغرض. ومقدارها محدد بربع العشر، وأكثر من ذلك على بعض الأموال والممتلكات، وبمقادير محددة في الأموال والثروات الأخرى التي تزيد على حد معين يعرف بالنصاب، بعد سد حاجة المزكّي.

ويستثنى من الزكاة ما لم يتم تخصيصه وحيازته من أموال، وما يُعرض للتجارة، ووسائل الإنتاج وأدواته، والمنزل المخصص للسكنى وملحقاته. فالزكاة واجبة على الثروة الشخصية النقدية السائلة، الظاهرة وغير الظاهرة، وغلة العقارات المنقولة والثابتة. ويتعين دفعها للدولة لكونها هي المسؤولة عن تحصيلها وعن صرفها في مصارفها الثمانية المحددة، وهي: للفقراء، والمساكين، والعاملين عليها، والمؤلفة

قلوبهم، وفي تحرير الرقاب، والغارمين المدينين، وفي سبيل الله، وأبناء السبيل. يقول الله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾ [التوبة: ٦٠].

والزكاة ركن بالغ الأهمية من أركان الإسلام يقرن الله تعالىٰ الأمر بتنفيذه بالوقوف بين يديه في الصلاة. فما من آية في القرآن تذكر فيها الصلاة، إلا ويعقبها ذكر الزكاة، إما مباشرة في الآية نفسها أو في الآية التي تليها.(1) ولا يخلو وصف المؤمنين والمتقين في القرآن من كونهم يقيمون الصلاة، ويؤتون الزكاة: ﴿الٓمٓ ١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ٢ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ١-٣]، ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ١ ٱلَّذِينَ هُمۡ فِي صَلَاتِهِمۡ خَٰشِعُونَ ٢ وَٱلَّذِينَ هُمۡ عَنِ ٱللَّغۡوِ مُعۡرِضُونَ ٣ وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِلزَّكَوٰةِ فَٰعِلُونَ﴾ [المؤمنون: ١-٤].

والزكاة، بمعنىٰ التطهير، يكشف معناها الحرفيّ هدفها الروحي، فالثروة غير طاهرة حتىٰ تتم مشاركتها مع المحتاجين، وهي ليست مجرد ضريبة تجبيها حكومة اعتبارية لتغطية نفقات أناس لا سبيل أمامنا لمعرفتهم، بل هي ضريبة ندفعها بحكم كونها فريضة علىٰ القادرين لمصارف محددة. فالزكاة، بالأحرىٰ، فرض عين يقوم المرء بموجبه مختاراً بمشاركة غيره فيما رزقه الله به، ابتغاء وجه الله. وتُحقق المشاركة في مؤسسة الزكاة صلاحاً روحياً لمعطيها، وقوة اقتصادية للأمة. ويحصل متلقىٰ الزكاة عليها دون أي مساس بكرامته، بحكم كونها حقاً له وليست منَّة أو صدقة، فلقد بين الله تعالىٰ أن للمحتاجين حقاً في ثروة الأغنياء: ﴿وَفِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ﴾ [الذاريات: ١٩].

ويتسع مصرف "في سبيل الله" ليشمل كل الواجبات الملقاة علىٰ عاتق الدولة، بما فيها مهمة الدفاع عن الأمة، بل إن الحالة النموذجية هنا؛ هي وضعية مجتمع تنفق فيه كل

(١) راجع مادتي: صلة، وزكاة، في:

- بركات، **المرشد إلىٰ آيات القرآن الكريم**، مرجع سابق.

ومن المفيد الإشارة هنا إلىٰ أن الصلاة والزكاة تردان متجاورتين في القرآن ضمن الآية الواحدة إحدىٰ وعشرين مرة.

أموال الزكاة في كل مصارفها في الداخل والخارج بوساطة الدولة المؤتمنة على هذه المهمة، مستحضرة كونها في سبيل الله. ويعني ذلك في النهاية خلو مثل تلك الدولة من المساكين والفقراء والمحتاجين، وفداء أسراها، والوفاء بها على الغارمين العاجزين عن السداد.

وخلاصة القول، أن مهمة الزكاة والصدقات معاً هي جعل المجتمع أقرب ما يكون إلى وضعية العدالة التوزيعية المثالية، قدر المستطاع. ومن أجل ذلك سوّى القرآن بين "دعّ اليتيم، وعدم التحاضّ على إطعام المسكين" وبين "التكذيب بالدين كله". ولا تكاد تخلو صفحة من صفحات المصحف من توجيه رباني للمسلم بأن يعطي إخوانه من البشر من فضل نفسه وماله ابتغاء مرضاة الله.

وتجدر الإشارة في هذا المقام، إلى أن التوحيد، بوصفه المبدأ الأول الذي يقوم عليه النظام الاقتصادي، هو الذي أسس أول "دولة رفاهية" عرفها الإنسان. ويرجع الفضل إلى الإسلام في إرساء القواعد المؤسسية لأول حركة تنشد التأمين الاجتماعي، بل إن فضل الإسلام عامة، والتوحيد الإسلامي بوجه خاص، في ساحة التمكين للعدالة الاجتماعية، وإعادة الاعتبار لإنسانية الإنسان، بلغ حداً من السمو تتقزم، مقارنة به، هامةُ أسمى مثاليات المجتمعات الغربية المعاصرة.

ولم يقف عطاء الإسلام عند هذا الحد، بل تجاوزه إلى رحاب إرساء التوحيد لأركان دولة إسلامية محررة من الاحتكار ومن الاكتناز، بوصفهما خصلتين مذمومتين على الدوام في منظوره. يقول الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْأَحْبَارِ وَٱلرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَـٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۗ وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٤﴾ يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِى نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ ۖ هَـٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُواْ مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ﴾ [التوبة: ٣٤-٣٥]، ويقول سبحانه: ﴿ٱلَّذِى جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُۥ ﴿٢﴾ يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُۥٓ أَخْلَدَهُۥ ﴿٣﴾ كَلَّا ۖ لَيُنۢبَذَنَّ فِى ٱلْحُطَمَةِ﴾ [الهمزة: ٢-٤]. ويفرض التوحيد على الرجل المسلم

الراشد القادر، إعالة عدد كبير من الأطفال والأقارب، وهو يعزز علاقة الاعتماد المتبادل بين أولي الأرحام بأحكام الميراث.

وخلاصة القول، أن التوحيد يَعِد الأمة، من خلال العلاقة الوثقى بينه وبين النظام الاقتصادي، بالفلاح في الدنيا والآخرة، أو بالحسنيين كما سماهما القرآن. يقول الله تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَآ إِلَّآ إِحْدَى ٱلْحُسْنَيَيْنِ ۖ وَنَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ أَن يُصِيبَكُمُ ٱللَّهُ بِعَذَابٍ مِّنْ عِندِهِۦٓ أَوْ بِأَيْدِينَا ۖ فَتَرَبَّصُوٓا۟ إِنَّا مَعَكُم مُّتَرَبِّصُونَ ﴾ [التوبة: ٥٢]. وحين تتقاعس الأمة عن تحقيق الحُسنيين، بتوفير السعادة المادية والنفسية والروحية في واقع الحياة على الأرض، على نحو أخلاقي يضمن لها رضا الله والجنة، فإنها تكون قد فشلت على نحو يرثى له، وأقام قادتها الدليل على أنهم غير أهل لثقتها بهم. والمسلم على استعداد لتقبل القيادة والتوجيه والضبط والتعبئة بوصفه عضواً في الأمة، بل إنه على استعداد للخضوع لنظام صارم، عند الضرورة الملجئة، من أجل أن يضمن الحسنيين لنفسه ولإخوانه. ولا بد من أن يسفر ما يبذله من طاقة في حياته الإنتاجية، التي تدوم أربعين عاماً في المتوسط، عن إنتاج يكفي ويزيد لتغطية متطلباته المعيشية هو ومن يعولهم مدى الحياة.

إنّ من الواجب تنظيم الحياة الاقتصادية جيداً على نحو يكفل تحقيق الحسنيين، وإذا لم يتحقق ذلك، فإن المسؤولية لا تقع على كاهل الأفراد ولا الطبيعة، بل على عاتق قادة الأمة وحكامها. ومع ذلك، فإن الحكمة الإسلامية المعروفة تعلِّمنا بكل وضوح أنه: "كما تكونون يولّى عليكم،"[1] فلا يوجد شعب أفضل من قادته. ومن ثَمَّ، فإن مثل هذا الفشل يتعلق بالأمة في مجموعها، ومعالجته تحتاج لتغيير جذري يتجاوز مجرد تغيير الحكومة.

---

(١) حديث منقطع رواه البيهقي. انظر:

- البيهقي، **شعب الإيمان**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٢، حديث رقم ٧٣٩١.

الفصل الثاني عشر:

التوحيد: مبدأ النظام العالمي

أولاً: الأخوة العالمية

لأن الله واحد أحد لا شريك له؛ فإن أوامره تسري على كل البشر. وعمومية تلك الأوامر وعالميتها تنطبق على البشر بأمرين: بوصفهم فاعلين مكلَّفين بتحقيق الأوامر التكليفية، وبوصفهم موضوعاً لها؛ تتحقق فيهم أوامر الله تعالى التكوينية. وأقام البشر رابطتهم قبل الإسلام على العرق أو الثقافة، أو كليهما معاً، أما الإسلام فجاء برابطة جديدة بين البشر هي: الأمة.

والأمة، كما تبين لنا سابقاً، هي إجماع ثلاثي: الرؤية والإرادة والعمل، يُنتظر أن يشترك فيه المسلمون وحدهم، وتتطلب العالمية المتضمَّنة في التوحيد رابطةً جديدة بين البشر. وينتظر الإسلام من غير المسلمين أن يحاكوا الأمة الإسلامية التي هي مجتمع جديد مبني على الدين، وليس على القبيلة أو العرق، بمعنى أن يَسْموا على الرابطة العرقية والقبلية، ويعيدوا تنظيم أنفسهم هم أيضاً على أساس الدين.

وليس الدين منظوراً رجعياً، ولا هو بالرابطة الإنسانية المبنية على مبدأ نخبوي آسن ومغرض، كما تزعم الدعاية الغربية الحديثة، فلا يزال الدين هو الجانب الأهم في الحياة الإنسانية على الأرض، وهو يقدم أسمى تعريف ممكن لمفهوم الإنسان. والمسؤول الوحيد عن السمعة الرديئة للدين في الغرب هو الصراع المرير الطويل الأمد الذي خاضته الشعوب الغربية ضد الكنيسة المسيحية.(١) ولأن الولاء للأمير، والتمركز حول العرق والقومية، هما رائدا القوى التي قادت النضال ضد الكنيسة،

---

(١) مرد ذلك إلى حد بعيد هو الفساد الذي أصاب الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، حين تحكَّم أساقفتها في رعاياهم الأوروبيين، وانتزعوا ثرواتهم منهم وأكلوها بالباطل، وانغمسوا في إنفاقها على ملذاتهم، وعلى إعادة تشييد روما وتجميلها.

فإن تلك القوى تنصلت من عدّ الدين أساساً للرابطة وللمجتمع العالمي، وأدانته من جراء ربطها بينه وبين الكنيسة،[1] وكان هذا هو السبب في عودة العقل الغربي في عهد التنوير إلى مثالية المجتمع العالمي، حيث لم يتحول عن المثل الأعلى لذات الكنيسة، ولكنه بدل أن يقيمه على الاعتقاد الشخصي، أقامه على العقل. ومرة أخرى، تنصل الغرب من هذا المثال المبني على العقل، نتيجة عدم مثابرة الغرب في الدفاع عنه في مواجهة زحف الإمبريالية القومية التي نبعت من رحم الثورة الفرنسية.

وجاء الإسلام بمسعى نحو إعادة تنظيم العالم على أساس من رؤية الإنسان للحقيقة الواقعة، وللمثل الأعلى الذي ارتضاه لنفسه ولعشيرته ولذريته، ورؤيته للمصير النهائي، لنفسه بوصفه فرداً، وللجنس البشري برمته، ويضم الدين كل تلك الرؤى تحت مظلته. ولا يمنع الإسلام غير المسلمين من شرف اتخاذ كل أصحاب دين من دينهم ناظماً لحياتهم، أسوة بالمسلمين. فالإسلام يصر على أن يتمتع غير المسلمين بشرف تحديد هويتهم بدينهم، ويرفض الاعتراف بهم كأمة وكرابطة على أي أساس آخر. ومن أهم مصادر الفخار للإسلام أنه يَعدّ غير المسلمين منافسين للمسلمين في أهم قضايا الحياة على هذه الأرض، ولا يعترف بهم إلا كجماعات متشكلة حول الرؤية الكلية المتعلقة بتلك القضايا الكبرى.[٢]

وتجدر الإشارة إلى أن النبي ﷺ نظَّم المسلمين في العهد المكي في جماعة رابطها هو الدين. وبعد الهجرة؛ ربط النبي بين الأوس والخزرج بالمدينة تحت مسمى: الأنصار، وآخى بين الأنصار وبين القرشيين الذين أذن لهم بالهجرة من مكة إلى المدينة. وعلاوة على ذلك، وحَّد النبي بين الحر والعبد، وبين السادة ومواليهم، وجعلهم جميعاً سواسية،

(1) Niebuhr, Reinhold. *An Interpretation of Christian Ethics*, New York: Harper, 1935, pp.91, 235, 244.

(٢) هذا هو مغزى مسمى الذمي في الشريعة الإسلامية. فالإسلام يعرّف البشر بهويتهم الدينية. ومن هنا يصنف الإسلام غير المسلمين بوصفهم أعضاء في الجماعة الدينية التي ينتمي إليها كل منهم. وتشكل كل جماعة من تلك الجماعات كياناً مشتركاً له شخصية قانونية معنوية كاملة معترف بها في الشريعة الإسلامية.

في مجتمع أصبحت الكلمة العليا فيه لشرع الله تعالىٰ، وكان النبي نفسه رائداً سياسياً وحاكماً علىٰ هذا المجتمع.

وسنَّ النبي ﷺ فور وصوله إلىٰ المدينة، في تموز/ يوليو ٦٢٢ ميلادية، عهد المدينة أساساً لرابطة جامعة مفتوحة أمام كل من المسلمين واليهود، لينظِّم كلٌّ منهم حياته وفقاً له. وكان هذا العهد دستوراً للدولة الإسلامية، وللنظام العالمي الذي يسعىٰ الإسلام إلىٰ إقامته للجنس البشري. ومثَّل واجب نشر هذا الدستور بداية مسيرة الدولة الإسلامية، والإسلام، في معترك المنافسة في ساحة التاريخ العالمي. وبهذا الاعتبار اختار الخليفة عمر بن الخطاب التأريخ للإسلام بحادثة الهجرة، وجعله بداية التاريخ الإسلامي.(١)

وكان هذا الدستور ميثاقاً نشأت بموجبه الدولة الإسلامية الجامعة بين النبي والمسلمين واليهود ومواليهم من قبيلتي الأوس والخزرج. وصدر هذا الدستور باسم الله تعالىٰ، وهو الضامن له. وألغىٰ هذا الميثاق، في المقام الأول، بناء الرابطة بين البشر علىٰ أساس الانتماء القبلي، وتحديد حقوق الإنسان وواجباته علىٰ أساس ولائه لقبيلته، وأحل الدين محل القبيلة مبدأً أول كناظم للعمران، ووحَّد تحت مظلته أناساً من قبائل وأعراق ومراكز اجتماعية مختلفة. ومنذ تلك اللحظة التاريخية، أصبح المسلمون أعضاء في أمة عضوية مفتوحة، ناظم آصرتها الاجتماعية هو الدين. يقول الله تعالىٰ: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴿٩٢﴾ وَتَقَطَّعُوٓا۟ أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ ۖ كُلٌّ إِلَيْنَا رَٰجِعُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٢-٩٣]. وإلىٰ جانب تلك الأمة المسلمة، تقف أمة أخرىٰ هي أمة اليهود، وهم، مثل المسلمين، مدعوون إلىٰ أن ينظِّموا أنفسهم في كيان عضوي واحد، بصرف النظر عن تعدد انتماءاتهم القبلية، وأن تُحكم أمتهم بالشريعة

(١) صك الإسلام بهذا الصنيع سبقاً جديداً، خالف فيه كل الأديان السابقة التي اتخذت من مولد مؤسسها، أو من وفاته، بداية لتاريخها. واختيار الإسلام للتقويم الهجري مغاير أيضاً، وبالدرجة ذاتها، للحالة اليهودية التي تحدد تاريخاً تحكمياً لا دليل عليه لبدء الخليقة، وتقيس الزمن كله بدءاً منه.

اليهودية (التوراة)، وأن تنظّم أمتهم تلك حياة أعضائها وفق مبادئ الديانة اليهودية كما يفسرها حاخاماتهم. وآلت الدولة الإسلامية علىٰ نفسها أن تحمي الأمة اليهودية، وتنفذ قرارات محاكمها الدينية المتصلة بها، وتوفر لها الحرية والسلام والمناخ المناسب والضروري لازدهارها ونموها.

وبعد ست سنوات من سريان هذا الميثاق، التقىٰ وفد من نصارىٰ نجران بالنبي ﷺ في المدينة لبحث العلاقات بينهم وبين الدولة الإسلامية. وأحسن النبي وفادتهم، ودعاهم إلىٰ الإسلام، ومنهم من استجاب، ومنهم من بقي علىٰ مسيحيته. فأما من دخل منهم في الإسلام، فانخرط في سلك الأمة الإسلامية، وأما من اختاروا البقاء علىٰ مسيحيتهم، فنظمهم الرسول في أمة أخرىٰ أسوة باليهود، لهم ما للمسلمين من حقوق وعليهم ما عليهم من واجبات.

ومنح الخلفاء الذين تولوا أمر الأمة بعد النبي، تلك الوضعية إلىٰ الزرادشتيين والهندوس والبوذيين. ومع الفتوح الإسلامية غصت صفوف الأمة الإسلامية بمسلمين جدد من شتىٰ الشعوب والأعراق، جنباً إلىٰ جنب، مع أتباع أديان أخرىٰ من اليهود والمسيحيين وغيرهم من الأمم. وعلىٰ ذات النهج سارت تلك الدولة الإسلامية، ونظمت رعاياها من غير المسلمين في أمم، ضمن نسيجها، مع إعادة تأهيلهم بوصفهم مواطنين في النظام الجديد، ولأمد طويل، بعد الفتوح الإسلامية الأولىٰ في القرن الهجري الأول، كانت الأغلبية العظمىٰ من مواطني الدولة الإسلامية من غير المسلمين. وكرست الدولة جانباً كبيراً من طاقاتها وإمكانياتها، لرعاية أمن مواطنيها غير المسلمين وتأمين مستقبلهم ورفاههم وازدهار مؤسساتهم.

لم تكن الدولة الإسلامية، دولة علىٰ شاكلة الدولة القومية السائدة في عالم اليوم. فشعبها لم يكن كلاً متجانساً، أو وحدة مندمجة برابط قومي، أو مجتمعاً يستمد وجوده من الدفاع عن نفسه، ومن خدمة مصلحته الخاصة، ويعدّ نفسه معياراً لكل شيء، بل

كانت مركزاً قوياً معززاً بقوة دفاع وأمة عن المسلمين، إلىٰ جانب روابط لطوائف دينية مستقلة ذاتياً، لكل منها مؤسساته الدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية الخاصة به. وتنتظم كل تلك المؤسسات تحت مظلة الدولة الإسلامية التي تتمتع بالسلطة التنفيذية، دون السلطة التشريعية. فالتشريع الذي تخضع له تلك الدولة رباني المصدر، ومسوّغ وجود تلك الدولة هو تنفيذ الأوامر الإلهية التكليفية، ورسالتها في الأرض هي بسط سلطانها عليها لريادة البشرية جمعاء علىٰ الطريق إلىٰ تنفيذ الإرادة الإلهية، وطاعة الله وعبادته.

فالله تعالىٰ جعل البشر قبائل وأمماً وشعوباً من أجل أن يتعارفوا ويتعاونوا فيما بينهم. يقول الله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾ [الحجرات: ١٣]. فالسيادة في الدولة الإسلامية للشريعة، والدولة، بكل مؤسساتها، مجرد منفذ للقوانين المستقاة من الشريعة. والدولة مكلفة بموجب تلك الشريعة الربانية بمهمة السعي إلىٰ تحويل العالم، بما فيه الجنس البشري ذاته، إلىٰ وضعية تحاكي النموذج، أو الأوامر التكليفية التي أوحىٰ الله بها في القرآن الكريم.

ومعنىٰ ذلك، أن الدولة الإسلامية ليست مكلفة بأن تضم طوائف مسيحية ويهودية، وطوائف أخرىٰ، بوصفها وحدات تأسيسية في بنيتها فحسب، بل بأن تضم الجنس البشري كله. ومن هنا كان من الضروري أن تتسع بنيتها لطريقة للعيش المشترك تحيا في ظلها كل الجماعات في سلام، وتتسابق في الصلاح والخيرات، وتتفاعل فيما بينها علىٰ أساس من الاحترام المتبادل. وقد توفرت كل تلك المقومات في دستور الدولة الإسلامية.

١- السلام الإسلامي العالمي:

النظام العالمي الجديد الذي يدعو الإسلام إلىٰ قيامه هو نظام سلام، وشعاره هو وجوب: إزالة الحرب والعداوة من الأرض إلىٰ الأبد بسلامٍ عامٍّ ومفتوح للجنس البشري كله بأفراده وجماعاته، والله تعالىٰ يأمر المسلمين بذلك: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدْخُلُواْ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾ [البقرة: ٢٠٨]. ويأمرهم بدعوة البشرية كلها إلىٰ السلام، والاستجابة للدعوة إليه: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٦١﴾ وَإِن يُرِيدُوٓاْ أَن يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ ٱللَّهُ ۚ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِۦ وَبِٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الأنفال: ٦١-٦٢].

ويوصي الإسلام بعرض نظام السلام علىٰ كل البشر، علىٰ أمل أن يدخلوا فيه جميعاً عن اختيار ومن صميم قلوبهم. فمنطق الأمور يقول: بأن عرض السلام جدير بألا يُرفض، فإن كانت الأخرىٰ، فإن ذلك يقوم دليلاً علىٰ أن الطرف المعني لا يريد أي سلام، وهو ما يرقىٰ لأن يكون بمنزلة إعلان حرب. وقد يعني رفض عرض السلام، علىٰ أحسن الفروض، رفض الدخول في أية علاقة مع الطرف الداعي له.

وفي كلا الحالين يتطلب الموقف جواباً قسرياً من الخلافة الإسلامية، وذلك أولاً: لأن رفض الدعوة إلىٰ السلام، من أي كان، هو عمل غير إنساني. وثانياً: لأنه إهانة موجهة إلىٰ كرامة أولئك الناس المدعوّين إلىٰ تلبية نداء السلام. فوضع أي إنسان خلف ستار حديدي لمنعه من التداول والتفاهم مع أخيه الإنسان هو إساءة لكرامته وعمل عدواني علىٰ ذاته. نعم قد تنصرف العلاقات المتصورة بين مواطني الدولة الإسلامية ومواطني الدول الأخرىٰ، إلىٰ علاقات تجارية واقتصادية لا يستسيغها الأخيرون، إلا أن العلاقات المرغوب فيها بين الجانبين لا تقف عند هذا الحد، بل تتجاوز كل العلاقات الاقتصادية والاجتماعية إلىٰ رحاب الحق في الدعوة الإسلامية الفكرية المتمحورة حول حق الجنس البشري في نظام جديد للسلام العالمي؛ يتواصل في ظله البشر أخذاً وعطاء بحرية، ويسمع كل منهم الآخر، ويتبادل معه الإقناع والاقتناع بالحقيقة.

وتلتزم الدولة الإسلامية بحكم ميثاقها بتبليغ كلمة الله، وبمطالبة البشرية كلها بالاستماع إليها، والبشر غير أحرار في أن لا يبلِّغوا بها. أما تلقي المبلَّغين تلك الدعوة بالقبول أو بالرفض، فتلك مسألة أخرىٰ، للبشر فيها مطلق الحرية في الاختيار كما يشاؤون. وحين يأتي منع تبليغ تلك الدعوة من سلطة رسمية في دولة ما، فإنه يمثل تشويهاً لسمعة شعبها من جانب قادته، ورفضاً لا عقلانياً لدعوة الإسلام المطروحة للتدبر العقلي والاختيار الحر.

٢- التشريع الإسلامي للأمم:

إذا جاء رد دولة ما علىٰ عهد السلام المعروض من جانب الدولة الإسلامية بالقبول، فإن تلك الدولة تدخل في السلام الإسلامي أو في النظام العالمي الجديد، وتصير بشكل آلي أهلاً للحصول علىٰ كافة الحقوق والامتيازات المترتبة علىٰ العضوية فيه، دون أي مساس بمؤسساتها الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. بل إن تلك المؤسسات تصير مستحقة لحماية الدولة الإسلامية لها، وبذا تضمن تلك المؤسسات أن لا تُغيِّر بثورة أو بوسائل عنيفة أو دون رضا الشعب المعني. وتقف الدولة الإسلامية بكل ما أوتيت من قوة إلىٰ جانب تلك المؤسسات فيما لو تعرضت أحكامها وقراراتها، بما فيها محاكمها، للتحدي من الخارجين عليها. ويواصل ذلك الشعب، أو تلك الدولة، تنظيم شؤونها الداخلية بقوانينها الخاصة، ويظل ذلك الشعب حراً في أن ينظم حياة أفراده وفق أحكام دينهم، كما يفسرونه هم لأنفسهم، أو كما تفسره لهم مؤسساتهم المعنية والمنتخبة.

ولأن دعوة كل البشر إلىٰ الله تعالىٰ، وإلىٰ الدخول في دينه الذي ارتضاه لهم، وهو الإسلام، فريضة علىٰ المسلمين، فإنهم سيفاتحون المواطنين الجدد، الذين انضموا إلىٰ النظام العالمي الجديد، ويدعونهم إلىٰ تدارس الخيار الإسلامي معهم. ويلزم الإسلام الداعين إليه بأن يقدموه إلىٰ غير المسلمين بمودة ولطف، ومع مراعاة أعلىٰ درجات

الاحترام لتقاليدهم الدينية ولأشخاصهم. يقول تعالىٰ: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَـٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴾ [النحل: ١٢٥]. وهم مع تلك الدعوة أمام خيارين: إن هم أجابوا داعي الله ودخلوا في الإسلام، فإنهم يصبحون إخوة وأخوات في الإسلام، وإن هم أبوا الدخول في الإسلام، فيجب احترام خيارهم، وتجنب إلحاق أدنىٰ أذىٰ بهم علىٰ الإطلاق.

وعلاوة علىٰ ما سلف، فإن من المحرَّم شرعاً السعي إلىٰ إدخال أحد في الإسلام بالإكراه أو بالغش أو الإغراء أو الرشوة. ويؤكد التحريم القرآنيّ، الذي يقطع برفض أي إكراه في الدين، أنّ لعنة الله تعالىٰ علىٰ من يُكره غيره أو يرشوه ليعتنق الإسلام: ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ۚ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّـٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة: ٢٥٦]. بل تصل الشريعة الإسلامية إلىٰ ما هو أبعد من ذلك، حيث تبطل إسلام من اعتنقه بمثل تلك السبل المحرمة، ولا ترتب عليه أية آثار علىٰ الإطلاق. وفي حالة نشوب نزاع ضمن مجريات المعاملات اليومية بين مواطن جديد في الدولة الإسلامية، ومواطن من أهالي البلاد الأصليين، فإن كلاً من المدَّعي والمدعىٰ عليه يتمتع بحق الاحتكام إلىٰ شرعة أمته، وتلتزم المحكمة التي تفصل في المنازعة باحترام هذا المبدأ والحكم استناداً إليه. وإذا تعذر التوصل إلىٰ تسوية الخصومة بهذه الطريقة، فإن المحكمة نفسها أو محكمة أخرىٰ تقوم بمسعىٰ آخر للفصل فيه علىٰ أساس رعاية مصلحة الطرفين المتخاصمين، والإنصاف لأمة كل منهما.

وتعترف الشريعة الإسلامية بحق كل إنسان دون أي استثناء في الاحتكام للسلطة القضائية. فحق التقاضي مكفول للمواطنين بوصفهم أفراداً وجماعات، سواءً كانت القضية ضد فرد مسلم، أو ضد الدولة الإسلامية ذاتها. وبوسع أي عضو في أمة غير مسلمة أن يقاضي الخليفة أو الدولة الإسلامية، أو الأمة المسلمة، أو أي فرد مسلم. والمحكمة الإسلامية مخوَّلة، بطبيعتها، بالنظر في الخصومة، والفصل فيها وفق القانون.

ولا يلزم أن يكون المدعي أحد مواطني الدولة الإسلامية على الإطلاق لكي تنظر المحكمة الإسلامية في شكواه، فبإمكان أي إنسان في العالم، بمن في ذلك غير المسلمين، ومواطنو الدول الأخرى، رفع دعاوى قضائية أمام المحكمة الإسلامية.

ومن علامات السمو البالغ للقانون الدولي الإسلامي؛ أنه لا يعترف بحق الأمم الأخرى ذات السيادة في الاحتكام إليه فحسب، بل يعترف بهذا الحق للأفراد أيضاً وعلى قدم المساواة مع الدول. والسر وراء ذلك أن غاية القانون الإسلامي هي تحقيق العدالة لكل فرد، بينما يرمي القانون الدولي الغربي إلى التوفيق بين جماعات ذات سيادة، غير عابئ بحقيقة أن مصلحة الجماعة قد لا تتوافق مع مصالح الفرد، ويتم التضحية، في الأغلب الأعم، بالمصلحة الفردية الشخصية لصالح الأقوى.

وقد يبدو غريباً أن تمكن الشريعة الإسلامية إنساناً معدماً يتمتع بالمواطنة في دولة أخرى، أو لا ينتمي لأية دولة على الإطلاق، من أن يقاضي الدولة الإسلامية بكاملها، وأن يأتي بالخليفة إلى ساحة القضاء، مع أن العدالة، في حكم الشرع الإسلامي، لا تحمّل من تقضي المحكمة ببراءته أية نفقات، وتُحمّل نفقات التقاضي على من تثبت إدانته.

بيد أن الشرع الإسلامي يرى أن إنصاف مثل هذا الإنسان المعدم أهم من الحفاظ على هيبة الخليفة القوي أو راحته. فلنقرأ نص خطبة لأبي بكر الصديق بعد مبايعته بالخلافة: "أيها الناس: إني قد وُلّيت عليكم ولستُ بخيركم، فإنْ رأيتموني على حقٍّ فأعينوني، وإنْ رأيتموني على باطلٍ فسدّدوني. أطيعوني ما أطعتُ الله فيكم، فإنْ عصيتُه فلا طاعة لي عليكم. ألا إنّ أقواكم عندي الضعيفُ حتى آخذَ الحقَّ له، وأضعفَكم عندي القويُّ حتى آخذَ الحقَّ منه. أقولُ قولي هذا وأستغفرُ الله لي ولكم."(١)

---

(١) ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. **السيرة النبوية**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٦م، ج٢، ص٤٣٠. انظر أيضاً:
- صفوت، أحمد زكي. **جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة**، القاهرة: مكتبة البابي الحلبي، ١٣٥٢م، ج١، ص ٦٧.

- Ibn Hisham, *The Life of Muhammad*, tr. A. Guillaume, London: Oxford University Press ,1955, p. 687.

ومن جهة أخرى، أولى القانون الدولي الإسلامي اهتماماً بالغاً بإعادة الاعتبار وكامل الحقوق لأسرى الحرب الذين يقعون في الأسر في أي صراع دولي. وكان العرف السائد لدى الأمم غير المسلمة هو الاحتفاظ بأولئك الأسرى لاستخدامهم ورقة تفاوضية في تسويات ما بعد الحرب، وكانت حياتهم ومصيرهم يخضعان، على أحسن الاحتمالات، لمواثيق تحكمية مبرمة بين القوى الغربية.

وفي المقابل، يعترف القانون الإسلامي بحق الأسير في أن يفدي نفسه بنفسه، وبمبادرة شخصية منه، سواءً بما يقدمه أقاربه وأصدقاؤه له لهذا الغرض، أو بما يمكن أن يقدمه هو شخصياً من سلع أو خدمات. ولا تملك الدولة الإسلامية أن ترفض عرضاً بفداء عادل يقدمه إليها أسير حرب، أو يقدمه غيره لصالحه، وللمحاكم الإسلامية سلطة حمل الدولة على ذلك إن هي لم تفعله من تلقاء نفسها. ويأمر الإسلام المسلمين كافة، أفراداً وجماعات، بتخصيص سُبْع حصيلة الزكاة على الأقل لفداء أسراهم من المسلمين ومن غير المسلمين.

وفي الوقت الذي يثني فيه الإسلام على المساعي التي تبذل لفداء الأسرى، فإنه يحض على التصدّق على الأسرى بإطلاق سراحهم بلا فدية، ويعدُّ ذلك علامة على التقوى وكفارة مقبولة عن عظائم الذنوب. وحين يَبني آسر بأسيرته، وتحمل منه، تنتفي عنها تلقائياً وضعية الأسيرة، وتصير زوجة حرة لها كامل حقوقها، حتى يوافيها أجلها.

وانطلاقاً من هذا الاهتمام بتوفير العدالة للأفراد وتشجيعهم على طلبها؛ أتاح القانون الدولي الإسلامي إمكانيات كبيرة لدخول الأفراد المواطنين من دول أخرى في علاقات مباشرة مع الدولة الإسلامية. فقد ينظم الحق في البيع والشراء، وفي عبور السلع والخدمات والأشخاص في أراضي الدولة الإسلامية، لعقود تبرم بينها وبين شخص أجنبي معنيّ بمثل هذه الأمور تسمى "عقود الاستئمان".

وخلاصة ما سبق ذكره، أن القانون الدولي الإسلامي يهتم بشدة بأمرين: تحقيق العدالة والإنصاف، وكفالة تمتع الفرد بحرية السعي إلىٰ ما يحقق رفاهيته وازدهاره ومصالحه، سواءً كان مسلماً أو غير مسلم. وهو بكلمة واحدة يجعل لمصلحة الأفراد الأولوية علىٰ مصلحة الكيانات الجماعية. وفي المقابل، لا يكترث القانون الدولي الغربي بغير مصلحة الكيانات الجماعية.[١]

ثانياً: الحرب

لا يطلب الإسلام، مقابل كل هذه الحقوق والمزايا التي تترتب علىٰ دخول الأفراد والجماعات في السلام الإسلامي، غير الولاء للنظام العالمي الإسلامي الجديد، إلىٰ جانب فرض ضريبة سنوية علىٰ غير المسلم الذكر الراشد، أدنىٰ بكثير من قيمة الزكاة المفروضة علىٰ المسلم، تسمىٰ الجزية، وعلىٰ حين يخضع كل مسلم، أياً كان وضعه، للزكاة، فإن الضريبة المفروضة علىٰ غير المسلمين تقدر حسب أوضاع الإقليم الذي يعيشون فيه، وتراعىٰ فيها الاستطاعة، ويعفىٰ منها رجال الدين والنساء والقُصَّر.

وقد قضت محاكم إسلامية علىٰ الدولة الإسلامية بضرورة رد ما حصلته من تلك الضريبة من اليهود والنصارىٰ في العام الذي لم تستطع فيه حماية قراهم الحدودية من هجمات أو انتهاكات من قوات الإمبراطورية الرومانية، أو من عدو مجهول الهوية.[٢]

كذلك، فإنّ الخدمة العسكرية في قوات الخلافة الإسلامية غير إلزامية بالنسبة لغير المسلمين، فالخلافة الإسلامية عقَدية، ومن غير الإنصاف فرض القتال، وربما الموت، علىٰ غير المسلم دفاعاً عن هذه العقيدة، ولكنه يستطيع التطوع بنفسه إن هو أراد ذلك،

---

(١) راجع ميثاق الأمم المتحدة الصادر عام ١٩٤٥.

ويصدق ذلك أيضاً علىٰ ميثاق عصبة الأمم، التي حلت الأمم المتحدة محلها، وعلىٰ محكمة العدل الدولية في لاهاي، التي بقيت بعد زوال عصبة الأمم.

(2) Arnold, T.W. *The Preaching of Islam* , Lahore: Sh. Muhammad Ashraf Publishing, 1961, p. 61.

وفي هذه الحالة تسقط عنه الجزية، ولكن الزكاة تبقى مفروضة على المسلم. ويستطيع غير المسلم العمل في الوظائف العامة والوصول إلى أعلى الدرجات فيها، والسبيل مفتوحة أمامه لشغل المناصب العامة في الدولة الإسلامية، والترقي لأعلى درجات المناصب، وقد وصل كثير من اليهود والمسيحيين إلى منصب الصدر الأعظم، المكافئ حالياً لمنصب رئيس الوزراء، ومن بينهم حسداي بن شربوت، في عصر عبد الرحمن الثالث، وسرجيوس في العصر الأموي.[1]

وسنت الشريعة الإسلامية نظاماً بالغ الدقة لإعلان الحرب، ولضبطها. فحق إعلان الحب ليس ملكاً للسلطة التنفيذية، بل هو من اختصاص السلطة القضائية، التي تطلب محاكمها إقامة البينة على تعرض الدولة الإسلامية أو مواطنيها لعدوان أو لظلم كي تسمح لها بالرد على العدوان. ويقضي ذلك القانون بتجريم أعمال القتل والتدمير غير المسوّغ للممتلكات، أو مهاجمة رجال الدين والنساء والأطفال غير المشاركين في القتال، ويوضع فاعلها تحت طائلة الجزاء أمام المحاكم، وأمام الله تعالى.

وفضلاً عن ذلك يحرّم الإسلام العدوان، ولا يجيز، من ثمّ، أي حرب تنشب من أجل تحقيق الكبرياء في الأرض، أو الغنيمة، أو السلطة. ومن ذات المنطلق، يفرض الإسلام على المسلمين الاستعداد للتضحية بأرواحهم فيما لو انتُهكت العدالة واحتاج تطبيقها إلى مثل تلك التضحية. ويبشر الإسلام المسلم الذي يُقتل في حرب عادلة بالشهادة والجنة، ولا شيء يسمو على تتويج المرء حياته بالشهادة في سبيل الله: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَن يُقْتَلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتٌۢ ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ١٥٤]، ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩]، ﴿لَٰكِنِ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ جَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْخَيْرَٰتُ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٨٨﴾ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ٨٨-٨٩].

(1) Hitti, Philip K. *History of the Arabs*, London: Macmillan Co., 1963, p. 195, 524.

الفصل الثالث عشر:

التوحيد: مبدأ الجمال

أولاً: الوحدة الفنية الإسلامية وتحدياتها

الوحدة الجمالية للعمل الفني الإسلامي حقيقة لا يمكن إغفالها أو التنكّر لها، فالمؤرخ للفن الإسلامي يلمس ما فيه من تنوع كبير في موضوعاته ومواده وأساليبه، المتمايزة على مدى امتدادها الجغرافي ومسارها التاريخي. والحقيقة الدامغة تظل متمثلة في وحدة الفن الإسلامي كله من حيث الغاية والشكل، مهما اختلفت الأماكن والحقب. فبعد دخولها في الإسلام، كشفت الفنون، من قرطبة إلى مندناو، عن وحدة في الخصائص التكوينية، وعن الابتعاد عن محاكاة الطبيعة والتشخيص والتطوير، وعن تحبيذ التنميط، والشكلية المولدة للحركة اللامتناهية.

ولجأت كل الفنون الإسلامية إلى كلمات القرآن الكريم الملهِمة، وإلى كلمات الحديث النبوي، والشعر العربي، والفارسي، وجوامع الحكمة الإسلامية، واستخدمتها في الخط العربي. وبالمثل تجاوب المسلمون جميعاً في كل العصور، بعاطفة عميقة وأحاسيس جياشة، مع الأذان، ومع التلاوة القرآنية المجوَّدة، حتى بالنسبة لغير الناطقين باللغة العربية ممن لا يفهمون من معانيها العربية إلا النزر اليسير، أو لا شيء على الإطلاق. وهم في مثل هذه الحالات لا يتفاعلون معها بملكة التعقل والفهم، بل بملكات الحس والحدس التي تتحرك كلها بإدراك جلي لقيمها الجمالية. ويتماثل ذلك الفهم الجمالي في قوته مع الفهم النظري لمن لديهم القدرة على قراءة تلك النصوص، وفهم معانيها. ذلك أن الحدس المباشر له مكان الصدارة في إدراك القيمة الجمالية، أما الفهم المنطقي فيعد عاملاً ثانوياً مساعداً له فحسب.

ولقد بلغت قوة القيم الجمالية للإسلام، والوحدة الجمالية التي تشكلت من توليفة من الثقافات بالغة التنوع، حداً يشعر معه الرحالة أينما سار، من الشواطئ الشرقية

للمحيط الأطلسي، إلىٰ الشواطئ الغربية للمحيط الهادي، أنه يسير في أرض تجمع بينها وحدة التعبير في العمارة الإسلامية المزينة بالزخرفة العربية، الأرابيسك، وبفنون الخط العربي. وبوسع مثل ذلك الرحالة أن يلاحظ التطابق بين كل تلك المناطق في الحساسية للقيم التي جاء بها الإسلام، في الفنون الخطية والمرئية والموسيقية، في الحياة اليومية للسكان علىٰ اختلاف أعراقهم وألوانهم ولغاتهم وأساليب حياتهم.[1]

ونود أن نحيل القارئ إلىٰ مقالة لنا منشورة باللغة الإنجليزية بعنوان "تصورات خاطئة عن طبيعة الفن الإسلامي"، استعرضنا فيها عينة من أطروحات المستشرقين حول حقول الزخرفة، والرسم، والعمارة، والأدب، والموسيقىٰ، ونظرية الفن عند المسلمين. واستعرضنا في كل حقل من هذه الحقول المعرفية رؤية واحد من كبار العلماء الغربيين المتخصصين فيه. ومن بين من استعرضنا رؤاهم وحللناها ودحضناها، علىٰ سبيل المثال لا الحصر: ريتشارد إتنجهاوزن، وهـ. جـ. فارمر، وم. س. ديماند، وتـ. و. أرنولد، ويـ. هرتزفلد، وك. ا. س. كريسويل، وجـ. فون جرونيباوم، وتعتمد شهرة هؤلاء العلمية، كلياً أو جزئياً، علىٰ إنجازاتهم في هذه الحقول، وقد قمنا بتحليل آرائهم ودحضها.

إنهم جميعاً، بلا استثناء، بنوا رؤاهم علىٰ فرضية خاطئة، بل مغرضة ومتحاملة، فحواها أن الإسلام لم يقف عد حد عدم الإسهام بشيء في فنون المسلمين عبر العصور، بل إنه عرقل توجهاتهم الفنية، وأعاق تقدّمها، وأفقرَها، بحيث انحصرت الإضافة الجمالية الوحيدة لهم في التفنن الدائم في كتابة الآيات القرآنية بالخط العربي، وهو ما نعته هيرزفيلد بدوره بالتعصب الأعمىٰ. وزعم اتنجهاوزن، بلا أي تذوق فني، وبكثير من الشماتة، أن الخروج علىٰ التقليد، بترجمة معاني القرآن إلىٰ لغات أخرىٰ، يمثل بداية النهاية لهذا الاحتكار.

---

(١) الدليل علىٰ صحة ما ذهبنا إليه هو حقيقة التماثل في القيم الجمالية السائدة في كل أرجاء العالم الإسلامي. وعلىٰ قمة الهرم القيمي تقف مناقب التفنن في نَسخ القرآن الكريم بخط يدوي جميل، وتزيين المنازل والمساجد والمباني العامة بآيات قرآنية، وترتيل القرآن الكريم بصوت رخيم وفق قواعد تلاوة نسقية سهلة، واقتباس عبارات منه في زخرفة لوحات فنية.

وحاول كل منهم أن يبرهن على أن ما أنتجه المسلمون من أعمال فنية خالية من التعصب الأعمى إنما جاء رغماً عن الإسلام وبالخروج على تعاليمه. وزعموا أن النبلاء أو السلاطين المسلمين رعوا فنوناً تصويرية في قصورهم ومكاتبهم، واستمتعوا بالموسيقى المحفّزة على معاقرة الخمور وارتكاب الفاحشة، بمخالفتهم لتعاليم الإسلام. ولم يدر بخلد هؤلاء أن تلك الفنون "الآثمة" التي تحدثوا عنها كانت ضئيلة إذا قيست بالإنتاج الفني العام في العالم الإسلامي.

هذا، وقد استخدم بعضهم أسلوب "التحليل النفسي" لتفسير الفن الإسلامي، وقدموا لنا نظرية تقول إنّ السبب في أنّ الفنان المسلم كسا جميع المسطحات بتلك التصاميم هو "رعبه من المسطحات الفارغة" Horror Vacui، على حين قدم آخرون تحليلاً معاكساً. فالفنان المسلم، في رأيهم، "مستمتعُ ألوانٍ" يحاول أن يثير، وبشكل ساذج، الشهوة بومضات لامعة لا معنى لها من الألوان، وبذلك يهبط بإبداع العباقرة وجهدهم عبر القرون إلى مجرد إشباع أفراد غريبي الأطوار تُثيرهم الألوان. ولسوء الحظ، لم يخطر ببال أحد من هؤلاء أنه كان يقوم بالحكم على الفن الإسلامي انطلاقاً من مقاييس الفن الغربي ومعاييره، بل ولا حتى مجرد الاعتراف بأنه إنما كان يفعل ذلك. وتفسيرهم للأعمال الفنية بصفتها تعبيراً عن حضارة المسلم هي أخطاء فاضحة يخجل منها الذكاء.

وإذا استثنينا بعض الومضات في رؤى ثانوية لتيتوس بوركهاردت ولويس ماسينيون، والانضباط المجرد لأرنست كوهنل، حول موضوع التفسير؛ فإنّ مؤرخي الفن الإسلامي من الغربيين حكموا عليه جميعاً بمقاييس جمالية غربية. وكل واحد منهم وقف أمام غياب الأجسام والدراما وصور الطبيعة بذهول كامل، وما من قارئ لمؤلفاتهم سيغيب عنه اضطرابهم لعدم قدرتهم على اكتشاف أي شيء مشابه لفنون الغرب في الفنون الإسلامية يمكّنهم من التجانس معه، وكذلك ملاحظة الضغينة الروحية التي يصدرون بموجبها أحكامهم المتحاملة على الفن الإسلامي.(1)

---

(1) Al Faruqi, Isma'il Raji. "Misconceptions of the Nature of the Work of Art in Islam", *Islam and the Modern Age*, vol. 1, no. 1, May, 1970, pp. 29-49.

وحللنا في مقالة أخرىٰ طبيعة الفن الإغريقي والتقاليد الفنية التي ترسخت في الشرق الأدنىٰ، ورد فعلها عليه منذ فتوحات الإسكندر المقدوني.[1] وتبين لنا أن جوهر الفن الإغريقي هو محاكاة الطبيعة، إلا أنه يجب ألا يفهم أن ذلك الفن هو محاكاة فوتوغرافية ساذجة للطبيعة، بل هو بالأحرىٰ محاولة للتمثيل الحسي لفكرة قَبْلِيَّة تسعىٰ الطبيعة إلىٰ تجسيدها علىٰ الدوام، ولكنها لا تنجح في تحقيق ذلك أبداً.

وكل المخلوقات، وفق هذا التصور، هي تجليات لحظية جزئية لأفكار الطبيعة. فالطبيعة غرست في كل مخلوق من مخلوقاتها فكرة شبيهة بفضيلة المعرفة الإغريقية القديمة. وأسمىٰ صور الفن، وفق تلك النظرية، هي تصوير الإنسان بالرسم أو بالنحت علىٰ الحجر؛ لأن فكرة الإنسان هي أغنىٰ تجليات الطبيعة وأعقدها، وتمثل تلك الفكرة في عمقها وتنوعها الداخلي منجماً لا نهاية له للفنان في السبر والاستكشاف والتمثيل.

ولهذا السبب عدّت تلك النظرية الإنسان مقياساً لكل شيء. فهو أسمىٰ مخلوق، وهو الحامل والمجسد لكل القيم العليا والدنيا. ومن هذا المنطلق تم تصوير الإله نفسه علىٰ صورة إنسان، وبات الدين مناظراً للإنسانية. وتمثَّلت عبادة الإله في التأمل في أعماق الطبيعة الإنسانية وفي تنوعها اللانهائي. وهذا هو جوهر الثقافة اليونانية الذي كان من الضروري أن يعبر فن الحضارة الهلينية كله عنه.

أما إذا انتقلنا إلىٰ الشرق الأدنىٰ فسنجده يقدم لنا تقليداً فنياً علىٰ النقيض من نظيره الإغريقي، فهو يقوم علىٰ اعتبار الإنسان أداة بيد بارئه سبحانه وتعالىٰ، الذي خلقه لكي يعبده. ومن المؤكد في هذا المنظور أن الإنسان ليس غاية بحد ذاته مطلقاً، وهو من ثمَّ ليس مقياساً لأي شيء، فالمقياس يأتي من عند الله، والقواعد السلوكية التي يحددها هذا المعيار هي بمثابة قانون بالنسبة للإنسان. ولا محل هنا لأساطير من مثل أسطورة بروميثوس، فالإنسان عامل في مملكة ربه، مبارك حين يطيع أمره، ملعون حين يعصيه.

(1) Ibid., vol. 1, no. 2, August 1970, pp. 68-81.

ويجمع مفهوم الربوبية بين موجبات الرهبة والخشية، وبين موجبات الحب والرجاء. والذات الإلهية الجامعة بين هاتين الصفتين هي الفكرة الثابتة التي استحوذت على فكر الإنسان. وكان الشاغل الأول للإنسان على الدوام هو التعرف على الإرادة الإلهية وعلى كيفية تحقيقها، بحكم أن مصيره بيدها. ومن انشغاله بتلك الإرادة الإلهية استمد الإنسان أهميته ووضعيته الكونية وكرامته.

وجاء فن حضارة الشرق الأدنى كله معبراً بالضرورة عن هذا البعد من أبعاد ثقافته. ولا مجال في ظل هذا الفن لمقولة كون الطبيعي بوجه عام، والطبيعي البشري بوجه خاص، هو المنافس الأقوى على الألوهية. ولا أساس على الإطلاق لحكاية بروميثوس التي هي مجرد أسطورة لصراع مختلق بين الخالق والإنسان على السيادة في الكون. ولزم، أولاً، مناهضة مثل تلك التهويمات، وذلك الخلط بين الألوهية والطبيعة تحت تأثير الفكر اليوناني والمصري، وتخليص الوعي الإنساني منه. وتعيَّن، ثانياً، استيعاب كل الوعي الإنساني في ملك الله، ما دام مصدر هذا الوعي ومعياره وناظمه ومصيره بيد الله تعالى.

ومعنى ذلك، أن الشرق الأدنى قد ابتكر أسلوب التنميط في الفن، الذي هو فتح علمي مضاد لمحاكاة الطبيعة، قبل مجيء الإسكندر الأكبر بأمد طويل. ومن المؤكد أن هذا التقليد ازداد قوة وتأكيداً حينما غزا الإسكندر الأكبر الشرق الأدنى، وحاول فرض الهلينية على شعوبه بالقوة.

وناهضت اليهودية، التي هي الأخرى واحدة من ديانات الشرق الأدنى وثقافاته، مسعى الهلينية الاستعماري بكل بسالة، وربما كان "فيلو" هو أعظم ضحاياها في ذلك المعترك الثقافي. ونجحت اليهودية في الحفاظ على التزام فنها برؤية الشرق الأدنى الأصلية، إلى أن تعرضت حاسة التعالي الجمالي لليهودية إلى فساد جزئي تحت تأثير الثقافة والديانة الغربية في العصر الحديث عامة، ومنذ ظهور الحركة الرومانسية

الأوربية بوجه خاص، التي هي حركة صاخبة لا عقلانية واصطفائية محاكية للطبيعة، جاءت معها بمفاهيم القومية، والشعب، والعرق، والأرض، وروسيا الأم، وبلد الملك الإله، وما شاكل ذلك من المقولات العنصرية. وقبل حدوث هذا التحول، لم يفهم اليهود مقولة: "لا تصنع لك منحوتاً ولا صورة" على أنها درع واق ضد الوثنية فحسب، بل على أنها مبدأ جمالي أيضاً.

وظلت دور عبادة اليهود ساحات خالية من الأعمال الفنية، باستثناء معابدهم الموجودة في العالم الإسلامي، فقد حاكوا فيها التطورات الجمالية الإسلامية، وأشبعوا حاجتهم الجمالية فيها، وإلى حد التخمة، بقطوف من أسفار الكتاب المقدس، واستبعدوا أي دور لحواسهم في المساهمة في تكوين رؤيتهم عن الذات الإلهية. فلقد أكد لهم إيمانهم أن الإله لا بدّ أن يعرف بالحدس دونما استعانة بتلك الحواس، وإلا فإنه لن يكون إلهاً على الإطلاق. فكلما تدنى دور الحواس في حدس من هو المبدأ الأول للوجود كله؛ تسامى موضوع هذا الحدس، وكانت البصيرة ذاتها أشد نقاء.[1]

ثانياً: التعالي في الجمال

التوحيد هو في كلمات: الفصل الوجودي بين الألوهة وعالم الطبيعة كله. فكل شيء في الخليقة مخلوق وغير متعالٍ، وخاضع لسنن الزمان والمكان، ولا يصلح أي شيء منه لأن يكون إلهاً أو إلهياً بأي معنى، على وجه العموم، وبالمعنى الوجودي الذي ينفيه التوحيد، بوصفه جوهر الإيمان بإله واحد للكون، على وجه الخصوص. والإله، هو الآخر، المطلق المغاير بالكلية للطبيعة، والمتعالي الأوحد بالتالي. بل إن التوحيد يؤكد، علاوة على ذلك، أنه سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء: ﴿فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ جَعَلَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا وَمِنَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ أَزۡوَٰجٗا يَذۡرَؤُكُمۡ فِيهِۚ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ

(١) من المقومات المهمة لتعريف التعالي؛ أن يدرك التعالي بالعقل، أما إذا حدث العكس، ولعبت الحواس أي دور، مهماً كان أم ضئيلاً، في عملية الحدس؛ فإن الشيء المدرك لن يكون متعالياً على الإطلاق.

ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. ومن ثم، يستحيل أن يكون في الخليقة أي شيء يمكن أن يكون شبيهاً بالله أو رمزاً له، أو يمثله. فهو سبحانه، بالتعريف ذاته، أسمىٰ من أي وصف، ويستحيل الحدس الجمالي بالنسبة له، فضلاً عن الحسي.

وتعني التجربة الجمالية؛ الإدراك عبر المعطىٰ العقلي بوجود جوهر أول ماورائي، متجاوز لكل ما هو طبيعي، ويعمل بوصفه مبدأً معيارياً للشيء الظاهر، محدداً ما ينبغي أن يكون عليه ذلك الشيء، وكلما كان الشيء المرئي قريباً من ذلك الجوهر كان أكثر جمالاً. والجميل في حالة الكائنات الحية -النبات والحيوان والإنسان بوجه خاص- هو المطابق لذلك الجوهر الأول بأعلىٰ درجة مستطاعة، بحيث يكون بوسع كل صاحب بصيرة أن يحكم بحق أن الطبيعة قد عبرت عن نفسها في الشيء الجميل بوضوح وفصاحة، وأن الشيء الجميل هو الكاشف عما تريد أن تفصح عنه في حالات نادرة، من بين أوجه قصور لا تحصىٰ فيها.

فالفن هو عملية استكشاف داخل الطبيعة لذلك الجوهر الماورائي، وتَمَثُّله في شكل منظور. ومن الواضح أن الفن ليس محاكاة للطبيعة المخلوقة، ولا هو تصوير حسي كامل لأشياء حقيقية طبيعية، فقد يكون التصوير الفوتوغرافي، الذي يعيد إنتاج الشيء علىٰ ما هو عليه، مفيداً في البيان والتوضيح، أو في التوثيق، وفي تحديد الهوية، ولكن لا قيمة له بمعيار العمل الفني. فالفن هو: القراءة في الطبيعة بحثاً عن جوهر غير طبيعي، وإعطاء ذلك الجوهر الشكل المرئي المناسب له.(١)

والفن، كما حللناه وعرفناه حتىٰ الآن، هو بالضرورة حدس في الطبيعة بحثاً عما هو ليس منها، أي عن المتعالي، ولا أحد يشارك الله تعالىٰ في تلك الصفة. وفضلاً عن ذلك، فلأن الجوهر الأول، الذي هو موضوع الحس الجمالي، معياريّ وجميل، فإن

---

(1) Schopenhauer, Arthur. *The World as Will and Idea*, tr. R. B. Haldane and J. Kemp, London: Routledge and Kegan Paul limited, 1883-1886, vol. 1, Third Book, p. 217.

عواطف الإنسان تتأثر به على نحو غير عادي. وهذا هو السبب في أن البشر يحبون الجمال ويعايرون به. فهم حين يرون الجميل في الطبيعة البشرية؛ يتمثلون الجوهر الأصلي المتعالي الماورائي بأنسنةٍ ارتُقي بها إلى درجة التعالي، وهذا هو بالضبط ما أسماه الإغريق "التأله" أو تجلي الإنسان في صورة الإله. ولدى البشر استعداد كبير لتقديس الأشخاص الذين يحدث لهم مثل هذا التحول، واعتبارهم آلهة. ولا يعرف الإنسان الغربي الحديث أي درجة تُذكر من التسامح تجاه أية ألوهة مفارقة للطبيعة. وهو يستمد المحددات الحقيقية لأعماله المتعلقة بالجمال والسلوك من "الآلهة" التي اختلقها من خلال إضفاء المثالية على عواطف وتوجهات إنسانية.(١)

ويكشف ذلك عن السبب فيما ساد في أوساط الفن الإغريقي القديم من اعتبار ذروة الجمال في فنون تصوير الآلهة مثلاً أعلى مؤلّهاً، مرئياً لعناصر أو خصائص أو عواطف إنسانية، كما هو الحال في فن النحت، أو متصوَّراً، كما هو الحال في الشعر والدراما. ولسان حال هذا الفن يقول: إنّ الشيء الذي يصوره، وهو الآلهة، جميل، لأنه نموذج مثالي لما ينبغي أن تكون عليه الطبيعة الإنسانية. وجمال الآلهة هذا لم يخفِ الصراع المتأصل بينها، لأن كل واحد منها موجود فعلاً في الطبيعة ولكن مسموٌّ به إلى درجة فوق الطبيعي أي الإلهي.(٢)

ولم يحدث أن انحط فن النحت الإغريقي الرفيع إلى مستوى التصوير الواقعي التجريبي لمختلف الأباطرة، إلا في روما، وقد كانت مسرحاً لانحطاط الفن الإغريقي، وما كان من الممكن أن يتحول الفن على النحو الذي شهدته روما من دون تأليه الإمبراطور. وفي اليونان، التي ظلت نظرية الفن الإغريقي نقية فيها على مدى قرون، تطور فن الدراما إلى جانب فن النحت.

---

(1) Nietzche, Friedrich. *Works*, tr. and ed. Walter Kaufmann, New York: The Viking Press, 1954, p. 459. see also:
- Kaufmann, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton: Princeton University Press, Meridian Books, 1956, p. 102.

(2) Murray, *Five Stages*, pp. 57-63.

السبب الدقيق وراء ذلك هو الرغبة في تصوير الصراعات الأبدية بين الآلهة، يكشف النقاب عن سلسلة من الأحداث التي تنخرط فيها شخصيات العمل الفني. وكان الهدف العام هو تصوير سماتهم الفردية التي يعي المشاهدون أنها إنسانية بكل معنى الكلمة، ويعدّونها مصدراً لبهجة غامرة. أما إذا انتهت المشاهد الدرامية المعروضة عليهم إلى نهاية مأساوية؛ فإنهم كانوا يعدّون ذلك أمراً ضرورياً وفطرياً، وهذه الضرورة كانت تخفف عندهم لذعة الحدث. أمّا التطهير العاطفي Catharsis فكان يساعد في إزالة الشعور بالذنب للأعمال والمتابعات اللاأخلاقية لآلهتهم، وهذا جعل فن المأساة، الذي ولد ووصل إلى درجة الكمال عند الإغريق، قمة الفنون الأدبية والأعمال الإنسانية.

ومن النقاط النادرة التي نطق فيها المستشرق فون جرينباوم بالحقيقة؛ قوله إن الإسلام لم يعرف الفنون الرمزية: النحت والرسم والدراما، لأنه ينفي وجود آلهة متجسدة في الطبيعة، أو حالة فيها، تتصارع أنشطة كل منها مع أنشطة الآخر، أو مع أنشطة الشيطان. ومن العجيب أن فون جمرينباوم ساق هذه الحقيقة بوصفها، في نظره، نقيصة في الإسلام، مع أنها وسام وعلامة الامتياز له. فمفخرة الإسلام الفريدة هي خلوه من الوثنية بالمطلق؛ أي من خطيئة الخلط بين الخالق والمخلوق.(١)

ولا يعارض التوحيد الإبداع الفني، ولا التمتع بالجمال، بل يبارك الجمال ويسمو به. والجمال المطلق محصور، في منظوره، في الله تعالى، وفي إرادته الموحى بها؛ أي في كلماته المنزلة. ومن هنا كان ميل الفنان المسلم إلى إنتاج فن جديد يتناسب مع هذه الرؤية التوحيدية. واقتنع الفنان المسلم، تأسيساً على مسلمة أن لا إله إلا الله، بأنه ليس في الطبيعة أي شيء يمكن أن يعبِّر به عن الله، أو يُصوَّر الله به.

ومن هنا نمَّط الفنان المسلم كلَّ شيء صوَّره من الطبيعة؛ أي أنه باعد بين الشيء الطبيعي الذي اتخذه مادة لعمله الفني وخصائصه الطبيعية، وبأقصى قدر مستطاع عبر التنميط، إلى حد أصبحت معه إمكانية التعرف عليه شبه مستحيلة.

---

(1) Al Faruqi, article "On the Nature of the Work of Art in Islam".

ومثَّل التنميط في هذا السياق رفضاً من الفنان لكل شيء في الطبيعة، بل للخليقة كلها. وبهذا الرفض الكامل لطبيعة الأشياء عبَّر الفنان المسلم عن شق التخلية في الركن الأول من الإسلام (لا إله) على نحو منظور، ونفى بشهادته تلك، بحق، أي طابع متعالٍ لأي شيء في الطبيعة.[1]

ولم يقف عطاء ذلك الفنان عند هذا الحد، بل تمثل الفتح الإبداعي الذي أحرزه بالوعي بحقيقة الفرق بين التعبير عن الله تعالى بشيء من الطبيعة، والتعبير عن استحالة التعبير عنه بشكل ما. فالهدف الجمالي الأسمى الذي هو في مقدور الإنسان: إدراك استحالة التعبير عن الله تعالى على نحو تدركه الأبصار. فالله سبحانه وتعالى هو المطلق والمتعالي الأسمى. ومقتضى الجدية في التسليم له بالإطلاق والتسامي، هو الحكم بأنه لا يمكن تمثيله بأي شيء في الخليقة. وتصور المرء لله تعالى على أنه ليس كمثله شيء في الوجود؛ هو إدراك لكونه جميلاً، ومتسامياً في الجمال عن كل ما هو جميل. فاستحالة التعبير صفة إلهية تعني: اللانهائية، والإطلاق، والآخرية، واللامشروطية، واللامحدودية. واللامحدود يستحيل التعبير عنه بأي حال من الأحوال.[2]

وسيراً على هذا الخط الفكري الإسلامي؛ ابتكر الفنان المسلم فن الزخرفة، وطوّره إلى الزخرفة العربية المعروفة بالأرابيسك، وهي تصميم غير تطويري، يمتد في كل الاتجاهات إلى ما لا نهاية. ويحوّل الأرابيسك شكل الشيء الطبيعي الذي يزينه، سواءً كان نسيجاً، أو معدناً، أو آنية، أو حائطاً، أو سقفاً، أو عموداً، أو نافذة، أو صفحة من كتاب، إلى نموذج طافٍ، شفاف، مرهف، يمتد إلى ما لا نهاية في كل الاتجاهات. ولا يعود الشيء المأخوذ من الطبيعة هو نفسه، بل يصير شيئاً جديداً تحولت طبيعته وأصبح مجرد مجال للرؤية. وبالتعبير الجمالي، يغدو الشيء الطبيعي بالمعالجة الأرابيسكية نافذة

---

(1) Ibid., p. 67.

(2) Al Faruqi, "Divine Transcendence ...", pp. 11-19.

إلىٰ اللامحدود. وبملاحظة موحيات اللانهائية فيه؛ يدرك الإنسان، عبر النفي وحده، المعنىٰ الوحيد من معاني التعالي الذي يمكن تمثله بالحس والحدس.(١)

وهذا هو سرّ كون معظم الأعمال الفنية التي أنتجها المسلمون تجريدية. حتىٰ حين استخدم الفنان المسلم أشكالاً لنباتات، أو حيوانات، أو بشر، فإنه نمَّطها بما فيه الكفاية، لينفي عنها سَمْتها الذي هي عليه في الطبيعة من جهة، ولينفي وجود أي جوهر أسمىٰ من الطبيعي فيها من جهة أخرىٰ. واستعان الفنان في تحقيق غايته تلك بتراثه اللغوي والأدبي. وللغرض ذاته، طور الفنان المسلم الخط العربي ليصنع منه أرابيسك لا نهائياً، يمتد بلا أي تطوير في أي اتجاه يريده الخطاط. ويصدق التحليل ذاته علىٰ المهندس المعماري المسلم؛ إذ يمثل المبني الذي يصممه لوحة من الأرابيسك في مخطط الواجهة والارتفاعات والأفق والردهة. وخلاصة القول، أن التوحيد هو القاسم المشترك بين كل الفنانين المنطلقين من الرؤية الكلية الإسلامية، مهما اختلفت أعراقهم وديارهم.(٢)

١- الفتح المعرفي الإسلامي في علم الجمال:

تجدر الإشارة إلىٰ أن حقيقة عدم وجود شيء في الخليقة يمكن استخدامه وسيلة للتعبير عن الذات الإلهية؛ لا تنفي بذاتها إمكانية استخدام شيء طبيعي وسيلة للتعبير عن تلك الحقيقة ذاتها من مدخل النفي، أي بيان أنه سبحانه مطلق ويجل عن الوصف. فعدم وصف الله تعالىٰ؛ لكونه مستعصياً علىٰ الوصف شيء، والتعبير عن هذه الحقيقة شيء آخر. ومن المسلم به أنّ تحدّي التعبير الحسي عن حقيقة استحالة الوصف الحسي لله تعالىٰ ليس بالأمر السهل في خيال أي فنان، ولكنه ليس بالمستحيل. وفي الرد علىٰ هذا التحدي سجلت عبقرية الفنان المسلم فتحها الفني المبين.

(1) Al Faruqi, "On the Nature of the Work of Art in Islam", p. 78.

(2) Al Faruqi, "Divine Transcendence ...", p. 22.

وكان التنميط، كما رأينا من قبل، معروفاً وممارساً في فنون الشرق الأدنى القديم، وارتقى إلى مستوى جديد من النضج في الرد على محاولات التطبيع الهليني التي فرضها الإسكندر وخلفاؤه. وبالمثل جاء رد الفعل السامي، في ظل الإسلام، في مواجهة تلك النزعة الهلينية، التي جاءت في تلك اللحظة متخفية في عباءة مسيحية، قوياً في مجال الفن، بقدر قوته في مجال التصحيح اللاهوتي. بتعبير آخر، جاء نفي الإسلام القاطع لألوهية عيسى مساوياً في القوة لنفي الفن الإسلامي لمحاكاة الطبيعة، وتحبيذه للتنميط. فالنبات أو الزهرة المنمطة صورة ممسوخة من نظيرها الطبيعي الحقيقي. وهي بالتنميط غير طبيعية، وكأنّ الفنان حين يرسمها يقول: لا، للطبيعة.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل التعبير عن اللاطبيعة، أي مجرد نفي سمة الطبيعية، وسيلة مناسبة لتحقيق تلك الغاية؟ لو أخذت النبتة أو الزهرة المنمطة بمفردها، فإنها تعبر عن اللاطبيعة، ولكن لو أُخذت بطريقة مشخصة فإنها توحي بأن موت الطبيعي فيها قد تم تشخيصه هو نفسه. والفنان بتصويره الشيء الطبيعي، مجرداً من سماته الطبيعية، كان معرّضاً لاحتمال التعبير عن طبيعته، بمفهوم المخالفة، بشكل أسمى، على غرار التعبير عن الصحة عبر المرض، وعن الحياة عبر الموت، وهو ما يتعارض مع الهدف الإسلامي على الدوام. ومن هنا كان الفن الإسلامي بحاجة إلى فكرة إضافية، فيما لو أراد أن ينجح فيما أخفقت العقلية اليهودية في تحقيقه، للحفاظ على التعبير عن عدم قابلية الذات الإلهية للتعبير عنها.[1]

وهذا هو التحدي الذي آلى الفنان المسلم على نفسه أن يواجهه. وقد تمثل الحل الفريد والمبدع والأصيل الذي جادت به قريحته في تصوير النبات أو الزهرة المنمطة بتكرار نسقي لانهائي، كما لو كان يريد نفي أي شبهة تشخيص، ويزيل، من ثَمَّ، سَمتها الطبيعي من الوعي جملة وتفصيلاً. فالشيء غير الطبيعي المكرر على نحو متماثل يعبر

(1) Al Faruqi, "On the Nature of the Work of Art in Islam".

بالقطع عن اللاطبيعي. وإذا استطاع الفنان أن يعبر جمالياً بوساطة شيء غير طبيعي مكرر عن اللانهائية واستحالة الوصف؛ فإن النتيجة التي يصل إليها قد ترقىٰ إلىٰ مستوىٰ التعبير الشفهي والخطابي عن شهادة أن لا إله إلا الله، لكون سمتي استحالة الوصف واللانهائية، اللتين هما مضمون ذلك التصوير الفني، مستوحاتين بوصفهما خاصيتين لغير الطبيعي. وهكذا وجدت الروح الإسلامية سبيلاً للتناغم بين الفنون المرئية والمبدأ الأول للوعي السامي. وظلت العقبة الكبرىٰ عند الوصول إلىٰ هذا الحد متمثلة في: كيف يستطيع أي شيء في الطبيعة، مهما تم تنميطه، أن يكون وسيلة للتعبير عن اللانهائي واللاتعبيري؟

أ- الوعي العربي: الأساس التاريخي للإسلام:

عاد الوعي الإسلامي إلىٰ جذوره التاريخية، أي الوعي العربي، لإيجاد الجواب عن السؤال السابق. وهذا الوعي كان المادة التاريخية التي كونها وجهزها الوحي الإلهي، واستعملها مسرحاً حياً لنزوله، وأداة ناقلة للحقيقة الإلهية.

وقد تجسد هذا الوعي، الذي كانت النبوة أداته، في شخص محمد ﷺ الذي نزل عليه الوحي وقام تاريخياً بتبليغه إلىٰ البشرية.

فقبل الإسلام بلغت منجزات الوعي العربي في اللغة والأدب مستوىٰ عالياً من الكمال. وهذه الحقيقة أدت إلىٰ القدرة علىٰ تمييز البلاغة المعجزة بصفتها أسلوباً لنزول الوحي الجديد، في وقت كانت اللغة العربية جاهزة وقادرة علىٰ حمله. فاللغة العربية هي الأداة الأولىٰ للوعي العربي، والتي جسدت كل مقولاته. وهي تتكون من جذور ثلاثية، كل واحد منها يقبل التصريف والاشتقاق إلىٰ أكثر من ثلاثمائة شكل مختلف يتغير بالحركات أو بإضافة أحرف إلىٰ أولها أو وسطها أو آخرها. وجميع الكلمات ذات التصريف والاشتقاق الواحد تأخذ المعنىٰ الصِيغي ذاته (مصادر، أسماء فاعل، أسماء مفعول...إلخ) بغضّ النظر عن معنىٰ أساسها الثلاثي، وفي الوقت نفسه فإنّ الجذر

الثلاثي يحافظ دائماً على معناه أينما تحوّل، ولكن مضافاً إليه معنى الصيغة التي يكتسبها من التصريف أو الاشتقاق، والتي تبقى كما هي دائماً وأينما كانت.[1] ومعنى ذلك، أن للغة العربية بنية منطقية، وواضحة، وكاملة، وقابلة للفهم، في آن واحد. وحالما يتفهم المرء هذه البنية فإنه يمسك بزمام اللغة، وتصير معرفة معاني الكلمات مسألة ثانوية. ويتشكل العمل الفني الأدبي من تشييد منظومة مفاهيم مترابطة، على نحو يبرز ما فيها من أوجه للتشابه والتقابل، المنبثقة من تصريف الجذور، يكون في مقدور العقل أن يتحرك عبر نسيجها في خط مستمر غير متقطع.

ففي لوحة أرابيسك تحتوي على ألوف من المثلثات، والمربعات، والدوائر، والمخمسات، والمسدسات، والمثمنات، ملونة جميعاً بألوان مختلفة ومتضافرة معاً، ما قد يبهر العين، ولكنه لا يبهر العقل. فبوسع العقل، بالتعرف على كل شكل، تحديد كل من هذه الأشكال على حقيقتها، والتحرك من واحدة إلى الأخرى، بغض النظر عن الاختلاف في الألوان، متمتعاً، في تحرّكه هذا عبر اللوحة، بكل وقفة، ومدركاً التوازي الذي تؤمنه الأشكال المتساوية، تماماً كالصيغ المتساوية للجذور المختلفة المعنى، والتغاير الذي تقدمه معاني الجذور نفسها.

وينسحب هذا الطابع التكوني للغة العربية على الشعر العربي. فهو يتكون من أبيات، كل منها كامل ومستقل بذاته، ومجسِّد لنموذج عروضي واحد تقوم عليه القصيدة. والشاعر حرّ في اختيار أي بحر من قرابة ستة عشر بحراً متعارفاً عليها بوصفها قوالب للقصيدة الشعرية، ولكنه يلتزم به بمجرد أن يختاره في القصيدة كلها. وقوام سماع الشعر العربي والاستمتاع به هو إدراك هذا القالب لدى الاستماع للشاعر وهو يلقي قصيدته، والانفعال بالنظم العروضي المناسب لها، بأن يتوقع المستمع

(١) هذه الخاصية مشتركة بين جميع اللغات السامية تقريباً كما تُظهر كتب قواعد هذه اللغات، فالجذر الثلاثي وتصريفاته هي أهم خصائص هذه الأسرة اللغوية.

بالفعل ما توقعه مسبقاً منه. ومن المؤكد أن الكلمات والمفاهيم والتركيبات تختلف من بيت إلى آخر، وهذا ما يحقق التنوّع في اللون، ولكن الشكل البنيوي يظل واحداً من أول القصيدة حتى نهايتها.

ومكنت البنية الأساسية للغة العربية، وكذلك الشعر العربي، الوعي العربي من إدراك اللانهائية من مدخلين. فجذور الكلمات كثيرة، بل لا نهائية، ما دام أي تركيب جديد من أي ثلاثة حروف يمكن أن يعطى بالاصطلاح عليه معنى جديداً. وتبنّى الوعي العربي جذوراً أجنبية، برباطة جأش منيعة، معتمداً على التصريف والاشتقاق في تعريبها واستيعابها. وتتناغم لانهائية جذور الكلمات في اللغة العربية، مع لانهائية تصريفاتها واشتقاقاتها.

فثمة بُنى صرفية معروفة، وعدد محدود من الجذور المصرَّفة، يجري استخدامها، إلا أنه من المستحيل وضع قاموس جامع مانع لكل كلمات اللغة العربية، على غرار قاموس ويبستر أو أكسفورد، فالجذور المعروفة تقليدياً لم يتمّ تصريفها كلها، ولذا فإن قائمة الكلمات التي يمكن اشتقاقها من أي جذر لا تنتهي أبداً؛ إذ لم تستخدم كل الصيغ الصرفية، ومن ثَمَّ فإن قائمة هذه الصيغ تظل مفتوحة.

وليس من المستبعد، من مدخل ثان، أن يُجمع صيارفة اللغة على صيغ صرفية جديدة، ولكنها تنتظر ظهور عبقرية تستطيع تسويغها، واكتشاف طريقة لاستعمالها على نحو يكشف عن مزاياها. واللغة العربية، من ثَمَّ، مثلها مثل المجرى العربي للحياة، نظام ناصع في الوسط (بسبب النواميس الثابتة) وغائم في حوافه التي تمتد إلى ما لا نهاية من كل الاتجاهات.[1]

ولنعد إلى الشعر. فلأن الوزن العروضي لأبيات القصيدة عنصر تكوينيّ؛ فلا يهم أن تُقرأ أبيات قصيدة شعرية بالترتيب الذي وضعها به الشاعر، أو بأي ترتيب آخر.

(1) Al Faruqi, Isma'il Raji. "Islam and Art", *Studia Islamica*, Fasciculi XXXVII, 1973, p. 93.

فطلاوة الشعر لا تتأثر، سواءً قرئت القصيدة من بدايتها إلىٰ نهايتها أو العكس. ذلك أن الشاعر يأخذنا عبر الوزن العروضي المختار مع كل بيت في القصيدة، ويبهجنا التكرار بتنظيمه لملكة الحدس لدينا، لنتوقع وندرك ما توقعناه في تنوع حقائق المعاني والبنىٰ الإدراكية الموجودة في أبياتها، وإذن، لا توجد قصيدة شعر عربية تامة ومغلقة وكاملة بأي معنىٰ، بحيث يستحيل إضافة أبيات إليها، أو تصور إمكانية مواصلة نظمها من دون المساس بجمالياتها. فقصيدة الشعر العربية قابلة في الحقيقة لإطالتها في كلا الاتجاهين، بإضافة أبياتٍ لها في بدايتها، أو في نهايتها، دون أدنىٰ تأثير في جمالها، وإذا كانت هذه الزيادة متعذرة علىٰ أي شخص، بسبب الأسلوب الخاص بالشاعر، فهي بالتأكيد سهلة علىٰ مؤلفها.

وواقع الأمر، أننا لو كنا ممن يجيدون الاستماع إلىٰ الشعر، فإنه يفترض فينا، أولاً، أن نشارك الشاعر في عملية التأليف، كما يحدث في حفل حيّ يلقي فيه الشاعر قصيدته، وثانياً، أن نتمم قصيدته لتحقيق مزيد من المتعة الخاصة، بعد أن يكون إلقاؤه لها قد حرك مشاعرنا بقوة الإيقاع المتولدة منها، وانطلق بنا إلىٰ فضائها الشعري اللانهائي. وليس من الظواهر غير السائدة في العالم العربي أن يساعد جمهور جيد من المستمعين الشاعر علىٰ الارتجال، وهو يقرأ علىٰ مسامعهم قصيدته التي لم يسمعوها أبداً من قبل، أو أن يطلبوا منه إضافة أبيات أو إعادتها علىٰ أسماعهم.(١)

ب- القرآن الكريم: المأثرة الفنية الأولىٰ في الإسلام:

شكّل الوعي العربي أساساً للإسلام ومنبتاً وقالباً له. وجاء الوحي الإسلامي، (القرآن الكريم)، بوصفه الكتاب المعجز، والتحقيق الأسمىٰ لكل مثاليات وأعراف

---

(١) هذا التفاعل التعاوني ذاته بين المرتل أو العازف والجمهور؛ كان هو سمة الصالون الأدبي الخاص بإلقاء الشعر أو العزف في القرون الوسطىٰ في كل أرجاء العالم الإسلامي، في ضوء ما تدل عليه أدبيات تلك الفترة في الغالب الأعم. انظر علىٰ سبيل المثال العديد من الأمثلة في:

- الأصفهاني، أبو الفرج. **الأغاني**، بيروت: دار الثقافة، ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م.

ذلك الوعي، دفعة واحدة. فالقرآن هو أحق ما في الوجود بمسمى الفن. ومن المؤكد أن العقل المسلم تأثر بالقرآن أكثر من أي عامل آخر. وإذا كان هذا التأثير قد بلغ درجة من العمق يصير معها مقوماً تكوينياً لذلك العقل، في أي مجال من المجالات، فإن ذلك يصدق على مجال الجمال. فليس ثمة مسلم لا يهزه من أعماق كينونته إيقاع القرآن ونظمه وأوجه بلاغته. وليس ثمة مسلم لم تنطبع أعراف جمال القرآن ومعاييره في وجدانه، لتعيد تشكيله على منوالها.

ويسمي المسلمون هذا البعد (الإعجاز القرآني)، أي قدرة القرآن على التعجيز، بوضع القارئ أمام تحدٍ بوسعه أن يصل إلى فهمه، ولكنه لا يستطيع أبداً محاكاته.

وحقيقة الأمر، أن الله تعالى تحدى المخاطَبين به، بمن فيهم العرب، بالرغم من بلوغهم ذروة الأدب والبلاغة، أن يأتوا بسورة على شاكلة القرآن: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٣-٢٤]. وقد بكتهم القرآن على عجزهم عن ذلك. يقول الله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [يونس: ٣٨]، ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨].

وقد هبّ بعض أعداء الإسلام من بين المعاصرين للنبي للتصدي لهذا التحدي، فخرجوا من محاولاتهم بالمهانة والخزي، بشهادة أصدقائهم وأعدائهم على السواء.[1] ورمى أولئك الخصوم النبي ﷺ بتهم ردّها القرآن عليهم وسخّفها، فاتهموه بالجنون والمس: ﴿أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنكِرُونَ ﴿٦٩﴾ أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾ [المؤمنون: ٦٩-٧٠]، ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴿٧﴾ أَفْتَرَىٰ

(١) انظر التفصيلات في:

- الجرجاني، عبد القادر. **دلائل الإعجاز**، القاهرة: المطبعة العربية، ١٣٥٢هـ.

عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَم بِهِۦ جِنَّةٌۢ بَلِ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ فِى ٱلْعَذَابِ وَٱلضَّلَٰلِ ٱلْبَعِيدِ ﴾ [سبأ: ٧-٨]، ﴿ وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوٓا۟ ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍۭ ﴿٣٦﴾ بَلْ جَآءَ بِٱلْحَقِّ وَصَدَّقَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴾ [الصافات: ٣٦-٣٧].

ورموا القرآن بأنه سحر، بالنظر إلى تأثيره البليغ في سامعه. يقول تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ إِفْكٌ ٱفْتَرَىٰهُ وَأَعَانَهُۥ عَلَيْهِ قَوْمٌ ءَاخَرُونَ ۖ فَقَدْ جَآءُو ظُلْمًا وَزُورًا ﴿٤﴾ وَقَالُوٓا۟ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ٱكْتَتَبَهَا فَهِىَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿٥﴾ قُلْ أَنزَلَهُ ٱلَّذِى يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ [الفرقان: ٤-٦]. ويقول سبحانه: ﴿ وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُنَا بَيِّنَٰتٍ قَالُوا۟ مَا هَٰذَآ إِلَّا رَجُلٌ يُرِيدُ أَن يَصُدَّكُمْ عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ ءَابَآؤُكُمْ وَقَالُوا۟ مَا هَٰذَآ إِلَّآ إِفْكٌ مُّفْتَرًى ۚ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِلْحَقِّ لَمَّا جَآءَهُمْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴾ [سبأ: ٤٣]، ويقول سبحانه: ﴿ فَلَآ أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ ﴿٣٨﴾ وَمَا لَا تُبْصِرُونَ ﴿٣٩﴾ إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ﴿٤١﴾ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾ تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٤٣﴾ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ ﴿٤٦﴾ فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَٰجِزِينَ ﴿٤٧﴾ وَإِنَّهُۥ لَتَذْكِرَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٤٨﴾ وَإِنَّا لَنَعْلَمُ أَنَّ مِنكُم مُّكَذِّبِينَ ﴿٤٩﴾ وَإِنَّهُۥ لَحَسْرَةٌ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٥٠﴾ وَإِنَّهُۥ لَحَقُّ ٱلْيَقِينِ ﴿٥١﴾ فَسَبِّحْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلْعَظِيمِ ﴾ [الحاقة: ٣٨-٥٢].

ويسلِّم الجميع بأنه، على الرغم من أن نظم آيات القرآن الكريم لا يشبه أياً من بحور الشعر المعروفة، فإنه يحدث في النفس الأثر الذي يحدثه الشعر، وبدرجة منقطعة النظير. وكل آية قرآنية وحدة كاملة وتامة بحد ذاتها، وتتفق عادة في إيقاعها مع الآية أو الآيات السابقة عليها واللاحقة لها، وتتضمن معنى دينياً أو أخلاقياً أو أكثر مصاغاً في تعبير أدبي محكم بالغ الجمال. ويتولد من سماعها زخم لا يملك المستمعون معه إلا التفاعل معه وترقُّب استماع الآية التالية، والإنصات إليها. وتتكرر تلك الحال مع كل آيتين أو أكثر إلى أن ينتهي القارئ من تلاوة ما تيسر له.[1].

(١) انظر شواهد جمة على ذلك في:

-الأصفهاني، **الأغاني**، مرجع سابق.

- الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، مرجع سابق.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل معنى ذلك أن العربي المسلم خرج من الجزيرة العربية إلى بقية أصقاع العالم محملاً بأي فن؟ وهل أسهم بشيء ذي بال في تطوير فنون المناطق المفتوحة التي ظهرت بعد الفتح. والإجابة التي قدمها أي مؤرخ غربي للفن هي النفي، انطلاقاً من الجهل، أو من التحيز، أو من كليهما معاً في الغالب. وزعم رائد أولئك المؤرخين الغربيين في هذا الفرع المعرفي؛ أن "من تشكلت منهم تلك الجيوش (جيوش الإسلام العربية الأولى)، كانوا في معظمهم من البدو، وحتى من كان منهم من الحواضر، مثل مكة والمدينة، لم تكن لديهم أيّة معرفة بفن العمارة."(١) وكرر جيل تلاميذه الذين جاءوا من بعده، مقولته تلك، زاعمين أن: "الفن الإسلامي الجديد لم يأخذ أي شيء تقريباً من ماضيه في شبه جزيرة العرب."(٢)

والحقيقة أبعد ما تكون عن تلك الاتهامات التي ساقوها. فكل الفنون الإسلامية الجديدة نابعة من الماضي العربي الذي هو مصدر كل ما هو مهم وتكويني فيها؛ أي إنه: روح تلك الفنون ومبادئها ووسيلتها وغايتها، والطريق إلى تحقيق تلك الغاية. ومما لا ريب فيه أن الفن الإسلامي احتاج إلى مواد وموضوعات لاستخدامها في مجال الفنون المرئية، وحصل عليها حيث وجدها. إلا أنه من السطحية والإجحاف الإشارة إلى ذلك الاستعمال بأنه "اقتباس" في معرض أية مناقشة تتعلق بمعنى هذا الفن ودلالاته وتاريخه ونظريته.

فالفيصل في الحكم على عمل ما بأنه عمل فني هو أسلوبه ومحتواه وطريقته في الأداء، وليس المواد والخامات التي يستخدمها، فهذه تعتمد، في المقام الأول، على عوامل جغرافية أو اجتماعية عارضة. فالمصدر الوحيد لوحدة الفن الإسلامي أساسه

(1) Creswell, K. A. C. *Early Muslim Architecture*, Oxford: Clarendon Press 1932-1940, vol.1, p. 40.

(2) Ettinghausen, Richard. *"The Character of Islamic Art in The Arab Heritage*, ed. N. A. Faris, Princeton: Princeton University Press, 1944, pp. 251-267.

هو الوعي العربي المستمد من الإسلام، ومقولات هذا الوعي العربي هي التي حدّدت الإنتاج الفني لجميع المسلمين.[1]

٢- التحقق الجمالي في الفنون المرئية:

اعتمد الفن المرئي الغربي بشكل شبه كامل على الطبيعة البشرية، سواءً بالتعبير عنها في شكل آدمي، أو بمنظر طبيعي نابض بالحياة، أو حتى بتصميم، أو لا تصميم، تجريدي. أما الفن الإسلامي المرئي فلم يعبأ بالطبيعة البشرية، بل اهتم بالطبيعة الإلهية. ولأن هدفه لم يكن هو الكشف عن أوجه جديدة للطبيعة البشرية؛ فإنه لم يعبّر عن جماليات الشكل الإنساني، أي أنه لم يصور دقائق التحولات في المظهر الإنساني المعبرة عن الطبيعة البشرية.

ورأى الفنان المسلم أن الشخصية الإنسانية، والفكرة القبْلية الذاهبة إلى قابليتها للتحليل إلى ملايين التفصيلات الكاشفة عن عمق آخر، أو عن السمو، في هذه الشخصية، أمور هامشية خارج دائرة اهتمامه. فالله تعالى هو حبه الأول، وهو شاغله الأخير، والوقوف أمام الحضور الإلهي هو بالنسبة لذلك الفنان سنام الأصالة والنبل والجمال بالنسبة للوجود كله. ولهذا الهدف أحاط المسلمون أنفسهم بكل ما من شأنه أن يعزز ويحفز قابليتهم لحدس الحضور الإلهي.

وبادئ ذي بدء، وفي السير نحو هذا المراد، اتخذ الفنان المسلم من التنميط وسيلة يحاول بها أن يحيط نفسه بكل سند أو أثر يحث على حدسٍ ما لهذا الحضور الإلهي، ودفع المسلمون العرب الأوائل بتلك الوسيلة إلى نهايتها المنطقية. فبالتنميط حقق الفنان المسلم، أولاً، غياب التنوع، وبراعم النمو، من الساق، إلى الفروع، إلى أطراف أوراق النبات، التي هي خاصية المملكة النباتية، وصار سمك الساق والفرع ونسجيهما وشكلهما واحداً في كل اللوحة.

---

(1) Al Faruqi, *"Urubah and Religion"*, p .211.

وبغياب التنويع تم أيضاً إبطال سمة النمو، فكل الأوراق والزهور في اللوحة الواحدة متماثلة. ثم وجّه ذلك الفنان ضربته القاضية للطبيعة، في نهاية المطاف، باعتماده على التكرار. فبتكرار الساق والورقة والزهرة، وجعل كل منها ينبثق من الآخر على نحو لا نهائي يستحيل وجوده في الطبيعة، أُزيلَ كلُّ ما يُشتمُّ منه أن فكرتها مستوحاة من الطبيعة. وحقق الفنان بالتكرار ذلك الأثر بكل ثقة وبكل جلاء، إلى حد بات معه بوسعه أن يتسامح مع عدوه -أعني النمو- بتكرار ما يكون قد تلبَّس بتلك السمة في جزء من المشهد، في ثنايا ذلك العمل الفني كله. وهكذا تم استئصال الطبيعة من وعي المشاهد.

ولقد ساهم في تحقيق هذا الهدف على أحسن وجه توظيف مساقط الخطوط المستقيمة والمقاطع والدوائر في تصميمات هندسية أو حرة. وقد تأتلف تلك التصميمات مع مادة الساق أو الورقة أو الزهرة لتكتشف للمشاهد، على نحو أبلغ من مجرد الاستعانة بالأشكال الهندسية، وسيلة لنفي السمت الطبيعي عن البعد المراد تجريده منه.

وأخيراً، استعان الفنان بإخضاع التكرار لمبدأ التساوق، بحيث يمتد ببعد متماثل من كل الاتجاهات في تصيير العمل الفني في جوهره مجالاً لانهائياً للرؤية. وبصفة زائدة عرضية، يفرد الفنان جزءاً من هذا المجال اللانهائي، بشكل تحكمي، ويؤطره بالأطراف الطبيعية لصفحة أو حائط أو لوحة أو قطعة قماش. وحين يستخدم الفنان أشكالاً آدمية أو حيوانية، كما في المنمنمات الفارسية، فإن تجريدها من السَّمت الطبيعي يتم بتنميط الحيوان، وبعدم إبراز أي ملامح مميزة، أو هوية شخصية للوجوه والأجسام البشرية. ويغدو من الممكن التعبير عن اللاطبيعي بالإنسان، تماماً كالتعبير عنه بالزهرة، بالاستعانة بالتنميط، مع مراعاة طمس الشخصية والهوية. وهذا هو سر احتواء المنمنمات الفارسية على حشد كبير من الأشكال الآدمية التي يستحيل تمييز أحدها عن الآخر.[1]

(1) Arnold, T.W. *Painting in Islam*, Oxford: The Clarendon Press, 1928, p. 133.

وتشبه النمنمةُ القصيدةَ الشعرية في كونها تتشكل من أجزاء كثيرة، كل منها منفصل عن الآخر، ويمثل هذا الجزء مركزاً مستقلاً بذاته. وكما يستمد القارئ أو المستمع للشعر إحساسه بالبهجة من إدراكه للجواهر الأدبية المنظومة في البنية الموزونة لأبيات الشعر، فإن المشاهد يتأمل في زخرفة الأرابيسك على السجادة والباب والنافذة والحائط وسرج الفرس والعمامة والملابس، وما شاكل ذلك، داخل أحد مراكز النمنمة، واضعاً في حسبانه وجود عدد لا يحصى من المراكز الأخرى اللامتناهية فيها، والتي يمكنه التحرك ببصره لرؤيتها.[1]

ومما لا يرقى إليه الشك، أن في كل لوحة زيتية، أو لوحة زخرفية في الفن الإسلامي، مجالاً لحركة المَشاهدة، بل حركة لا فكاك منها، من وحدة في التصميم إلى أخرى، ومن تصميم إلى آخر، بل من مجال رؤية إلى آخر، يلمسها على مداخل القصور العظيمة، أو على الواجهات والجدران. ولكننا لا نصير أمام عمل فني إسلامي حين تصير تلك الحركة ذات نهاية قاطعة.

فجوهر العمل الفني الإسلامي هو أن تتواصل رؤية المشاهد، وتدرك ثمرة الاستمرار في التخيل، ويضع العقل نفسه في حالة حركة متلمساً الحس باللانهائي. ويحتاج تحصيل الحدس بغير الطبيعي إلى التخلص من تأثير الكتلة والحجم والفضاء والسياج والرشاقة والتماسك، بوصفها حقائق طبيعية، فلا يحيط بالمسلم المحب للجمال غير نموذج مولد لزخم مندفع في فضاء لانهائي في الاتجاهات كافة. فهذا هو الذي يضعه في حالة التأمل المطلوبة لحدس الحضور الإلهي، وهو لا يلتمس هذا النموذج في تصميم على غلاف كتاب، وفي صفحة مزخرفة يقرؤها، وفي زخارف السجادة التي تحت قدميه وعلى سقف بيته وواجهته وجدرانه الداخلية والخارجية، فحسب،

---

(1) Welch, Stuart Cary. *A King's Book of Kings: The Shah-Nameh of Shah Tahmasp*, New York: Metropolitan Museum of Art, 1972, p. 30.

بل يلتمسه أيضاً في أرضيته التي تشكل لوحة أرابيسك من هذا القبيل، وتمثِّل الحديثة والفِناء والردهات وكل حجرة فيه، مركزاً مستقلاً بذاته له أرابيسكه الخاص به، المولِّد لزخمه لدىٰ المشاهد.

ولكن ما هو النسق – الأرابيسك؟ لقد استخدمنا هذا التعبير من قبل مفترضين معرفة القارئ بدلالاته. وهذه حقيقة لا جدال فيها؛ لأن أي إنسان يستطيع التمييز علىٰ الفور بين الأرابيسك وأي لون فني آخر. وهو موجود في كل أرجاء العالم الإسلامي، وهو المقوم المحدد أو الخاصية التعريفية للفن الإسلامي كله. وهو يسمىٰ أرابيسك، بحق، لأنه عربي، تماماً كما أن الشعر عربي، والقرآن عربي، في جماله. فوجوده يحوِّل أي وسط إلىٰ السَّمْت الإسلامي، وهو وسيلة الوحدة بين فنون شعوب بالغة التنوع، ومن السهل للغاية التعرف عليه.

فهو في أساسه تصميم مؤلف من وحدات أو أشكال كثيرة، تتصل معاً وتتضافر علىٰ نحو يتيح للمشاهد أن ينتقل من وحدة إلىٰ نظيرتها، أو من شكل إلىٰ نظيره، في كل الاتجاهات، إلىٰ أن تَعبر عينة العمل الفني بكامل فضائه. وكل وحدة، وكل شكل، في العمل الفني، كيان كامل، ومستقل بذاته، ولكنه مرتبط بالشكل التالي له، أو بالوحدة التالية لها، في كل الاتجاهات، وهذا يجعل النظر مضطراً لمتابعة الحركة بحثاً عن الوحدة أو الشكل المجاور، بعد أن أدرك حدود وتصميم الشكل الأول، وهذا يُكوِّن "إيقاع" النسق.

ومعروف أن مثل تلك الحركة قد تكون مملة فيما لو كانت الأشكال متباعدة بعضها عن بعض، أو غير متشابكة، كما هو حال نسيج موشّىً بخيوط مستقيمة. وعلىٰ العكس، فإنه كلما تعاظمت قوة الترابط بين الأشكال تولَّدت حركة جبرية لاستكشاف العلامات الدالة والإيقاع. وكلما زادت درجة المقاومة للحركة، من جراء دوران الخطوط وتكسرها، زادت الحاجة إلىٰ المزيد من القوة لتفعيل تلك الحركة. وهذه القوة هي قوة زخم الأرابيسك، وكلما تعاظم ذلك الزخم كان من الأيسر علىٰ

العقل توليد "فكرة عقلية" ينطلق بها التصور إلىٰ ما وراء الحدود المادية للعمل الفني، محاولاً الوصول إلىٰ ما يطلبه منه العقل. ولذلك توجد عدّة أنساق مختلفة يغطي كل واحد منها قسماً معيناً في أي عمل فني، والسبب في ذلك واضح، وهو مساعدة الخيال في رحلته المستحيلة؛ التي إن لم تنجح أمام النسق الأول فربما تنجح مع الثاني أو الثالث أو الألف، وهكذا إلىٰ ما لا نهاية.

وأعمال الأرابيسك علىٰ نوعين: نباتية زهرية، أو هندسية، والأمر يتوقف علىٰ نوع الوسيط الفني الذي يستخدمه الفنان. فإن استخدم ساق النبات أو أوراقه؛ فيسمىٰ هذا النوع (التوريق)، أما إن استعمل الأشكال الهندسية، فيسمىٰ هذا النوع (الرسم). ويكون الرسم (خطّاً) فيما لو استعمل الفنان الشكل الهندسي القائم علىٰ الخطوط المستقيمة والمقطعة والمسارية، ويكون (رمياً) فيما لو استخدم خطوطاً منحنية متعددة المراكز، ويسمىٰ (رخويّاً) فيما لو جمع بين النوعين. ويسمىٰ الأرابيسك (مسطحاً) إذا كان له بعدان، مثل معظم الزخارف الموجودة علىٰ الجدران، والأبواب، والسقوف، والأثاث، والملابس، والسجاد، وأغلفة الكتب وصفحاتها. ويمكن أن تكون الزخارف مجسمة ذات حيز، أو تكون ثلاثية الأبعاد كتلك التي تشيَّد علىٰ الأعمدة ودعائم القباب، وهذا النوع الأخير هو أشهر الفنون المعمارية في المغرب والأندلس، ووصل ذروة تألقه في مسجد غرناطة وقصر الحمراء في غرناطة. ففي قصر الحمراء قبلة كاملة مصنوعة من عدد لا يحصىٰ من الأقواس المتشابكة المستندة علىٰ أعمدة غير مرئية يحتاج المرء لخيال متوهج حتىٰ يستطيع أن يراها ويقتفي مسارها. وهنا يبلغ زخم الأرابيسك حداً يدفع الراغب في تتبعه إلىٰ أن ينطلق مع إيقاعه المتواتر، باتجاه الحدس البدهي اللامتناهي. والواجهة الفخمة لمسجد ضخم، والباب في حائط كبير، وحلية الباب، ومقبض الباب المزخرف، وما قد يلفت نظر الرائي من المنمنمات علىٰ صفحة كتاب، والتصميمات الزخرفية علىٰ سجادة، أو علىٰ ملابس، أو علىٰ حزام، كلها أعمال فنية، تعبّر للمسلم عن شهادة أن: لا إله إلا الله، بتسببها في تمكينه من إدراك

اللامتناهي، والإحساس باستحالة وصف العالم المفارق للطبيعي وغير المخلوق والمتعالي. ولننصت هنا لقول الله تعالىٰ عن نفسه: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمۡۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ فَٱعۡبُدُوهُۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ ١٠٢ لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٢-١٠٣].

٣- الخط العربي: قمة الوعي بالتعالي:

بلغ استحواذ الألوهية المتعالية علىٰ وعي المسلم حد الرغبة في أن يراها معبراً عنها حيثما يحل. وبلغ شغف ذلك الوعي بالتنقيب عن سبل ووسائل للإفصاح عن الحضور الإلهي حداً تفتقت معه عبقريته عن أعظم وأخصب نمط لتحقيق هذا المقصود عرفه الإنسان. فلم تقف قريحة الفنان المسلم عند حد ابتكار الأرابيسك اللامتناهي في التنوع في الفنون المرئية، بل طوَّع كل مادة فنية متصوَّرة بحيث تصير مرآة عاكسة لجوهرها. وظلت قريحته بعد ذلك كله متأهبة لتحقيق نصر نهائي آخر في هذا المضمار.

وينبغي التذكير هنا بأن تاريخ ما قبل الإسلام عرف الإبداع الجمالي للكلمة في النثر الأدبي والشعر. ومع أن هذا الفن وصل علىٰ يد العرب عشية مجيء الإسلام حداً غير مسبوق لدىٰ أيّة أمة أخرىٰ، فإن إسهام بلاد الرافدين، والعبريين، والإغريق والرومان، والهندوس، في الارتقاء ببديعيات الكلمة؛ لا يمكن إنكاره. إلا أن البشرية لم تعرف قبل الإسلام، في أي مكان، بما في ذلك عالم العرب، فن الكلمة المكتوبة. فلقد اتسمت الكتابة في كل أرجاء المعمورة بالبساطة وعدم الاهتمام بالتحسينات الجمالية حتىٰ ذلك الحين. ولا تزال الكتابة محتفظة بهذين السمتين في معظم أرجاء العالم حتىٰ الآن.

فلقد استخدمت الكتابة في الهند، وفي الغرب المسيحي، في تحقيق وظيفتها الأصلية، أي كمركز منطقي. وجرىٰ تكميل التصويرات المرئية (الرمزية) للفنون المسيحية والهندوسية بالاستعانة بالرمزية المنطقية للحرف في التعبير عن المفهوم غير الحدسي المرغوب فيه. ومعروف أنه لا تظهر الحاجة إلىٰ التفكير غير الحدسي لإنقاذ

الفن المرئي إلا إذا كان ذلك الفن عاجزاً عن التعبير بنفسه عن الفكرة الحدسية البدهية المراد التعبير عنها. فلم يحتج نحّات تمثالَي أبولو وأفروديايت إلىٰ تدعيم عمله الفني بالكتابة، لأنهم يفصحان للمشاهد بالمرئي وحده عن الألوهة، لأن الفكرة القَبْلية كان ممكناً حدسها من جمال الشخصية والشكل الإنساني المعطىٰ للحواس (في النحت وعلىٰ المسرح). والأمر علىٰ خلاف ذلك في الفن البيزنطي والهندوسي، حيث تخلو الأشكال من هذا الجمال الإيحائي، لكونها منمَّطة، وهذا هو سر استعانتها بالكتابة.

وكانت وظيفة الكلمة المكتوبة في الأعمال الفنية الغربية والهندية رمزية منطقية، جملة وتفصيلاً، تخاطب العقل وحده، علىٰ نحو لا يختلف في شيء عن وظيفة الأرقام المكتوبة بالعربية أو بالرومانية. ولم يختلف حال الخط العربي قبل الإسلام عن ذلك بكل تأكيد. ومع مجيء الإسلام، وما صاحبه من قوة دفع باتجاه تركيز الفن المرئي علىٰ البعد المتعالي المفارق للطبيعي؛ انفتح أفق جديد لتوظيف الكتابة كان ينتظر من يستكشفه. وهنا نهضت العبقرية الإسلامية مستجيبة لهذا التحدي.

وكتبت كلمات الله بخط النسخ المتصل المنحدر من الخط النبطي، أو بالخط الكوفي الموروث عن الخط الآرامي عبر السرياني. وكانت الدلالة منطقية وغير حدسية، تماماً كما هو الحال في أيّة لغة أخرىٰ، بل ربما بدرجة تفوق اللغات الأخرىٰ؛ لأن شعوب الشرق الأدنىٰ لم تكن تعرف بعد شيئاً اسمه فن الخط.

وكان الرومان قد طوروا بعض مهارات تجويد الخط، ولكن مغزاها ظل علىٰ ما كان عليه الحال من قبل، منصباً علىٰ البعد المنطقي وغير الحدسي. وأنتج الرهبان السلتيون في إيرلندا بعض مخطوطات مزخرفة مثل كتاب "كيلز"، إلا أن فن الخط عندهم ظل عند مستواه الروماني. فقط تم صقل الحرف وتجميله بالزخرفة، ولكن مدلوله الجمالي ظل منطقياً. فالزخرفة كانت سطحية، ولم تغير طبيعة الحروف، وظل كل حرف قائماً بمفرده. وكان لزاماً علىٰ القارئ أن ينتقل من حرف إلىٰ حرف، وأن يستدعي الفهم،

وأن يؤلف بين العقل والذاكرة معاً لترجمة الحروف المنقوشة إلىٰ الكلمة أو المفهوم الكائن بالعقل. وخلت تلك الأعمال الفنية من أي حدس جمالي للحرف، أو للكلمة، أو للخط، أو للجملة المكتوبة.

وبالتدريج، وفي مدىٰ زمني لم يتعدَّ جيلين، حول الفنان الإسلامي الكلمة العربية إلىٰ عمل فني مرئي محمل بدلالة جمالية معطاة للحدس الحسي، مغايرة تماماً للدلالة المنطقية الموجهة لملكة الفهم العقلية. وانتظم هذا الفن الجديد في سلك بقية الفنون الإسلامية في الامتثال للهدف العام للوعي الإسلامي.

وطوَّر الفنان إمكانيات الخط العربي بحيث يشكل نوعاً من الأرابيسك. فبينما كانت الحروف تكتب في اللغتين النبطية والسريانية مفردة، مفصولاً كلٌّ منها عن الآخر علىٰ غرار الكتابة اليونانية واللاتينية، ابتكر الفنان العربي، أولاً، الوصل بين الحروف، بحيث لا ترىٰ العين حرفاً تلو الآخر، بل يمكنها أن ترىٰ الكلمة، بل الجملة، بل الخط كاملاً بنظرة واحدة، وبحدس حسي واحد.

وطوَّع الفنان المسلم، ثانياً، الحروف بحيث بات بوسعه أن يمدها، أو يطيلها، أو يقلصها، وأن يبسطها، أو يجعلها مستقيمة، أو منحنية، وأن يقسمها، ويكثفها، ويرفعها، ويكبِّر جزءاً من الحرف، أو يكبر الحرف كله، كما يحلو له. وبذا باتت الحروف الأبجدية مادة فنية خصبة طيعة، قابلة لتجسيد كل ما يدور بخلد الفنان الخطاط من أفكار أو مشروعات فنية جمالية.

ووضع الفنان المسلم، ثالثاً، كل إنجازاته السابقة في مجال فن الزخرفة العربية، الأرابيسك، في خدمة فن الخط الجديد. ولم يستعمل الزهور والأشكال الهندسية في زخرفة الكتابة فحسب، بل حول الكتابة ذاتها إلىٰ زخرفة قائمة بذاتها.

وغدا الخط العربي حراً مموجاً قادراً علىٰ الاندفاع في كل الاتجاهات، بتصميمات زهرية مستقلة ذاتياً وكاملة بنفسها، سواءً كانت مرتبة علىٰ نحو متناسق، أو متناثرة.

وتمكن الفنان، بالمطاوعة الجديدة التي أكسبها للحروف الأبجدية، من كتابتها بأحد هذين الأسلوبين، أو بهما معاً، حسب ما تقتضيه التصميمات الفنية الجمالية التي يسعىٰ إلىٰ تطويرها.

وأخيراً، هيأ الفنان المسلم الحروف الأبجدية، ليس لتلقىٰ الزخارف الأرابيسكية فقط، بل للاندماج معها في تشكيل أرابيسك واحد رحيب. فأتاح الفنان للزخارف الأرابيسكية أن تنبثق من الكتابة، وللكتابة أن تنبثق من تلك الزخارف، مع الحفاظ علىٰ الخاصية الأساسية للحروف بالإبقاء علىٰ قابليتها للقراءة، وهذا ما جعلها تقوم بدور في الكتابة يشبه دور الأوزان في الشعر، و "التوريق" و"الرسم" في النسق المسطح؛ وكذلك منح الأداء المقروء لأشكالها قوة "اندفاعها".

وبالأرابيسك تحولت الكتابة العربية من وسيط أخير للفهم العقلي؛ أي من أبجدية رمزية منطقية إلىٰ مادة فنية حسية، وأداة فنية جمالية، منتجة لحدس جمالي فريد من نوعه. ومثل هذا بحد ذاته انتصارٌ للفن الإنساني علىٰ آخر حصون المنطق الرمزي العقلي، وضمه، بل دمجه في عالم الجمال الحسي، وهذا هو أسمىٰ نصر فني حققه الإسلام.

ويرىٰ الفنان المسلم أن كلام الله هو السبيل لجعل الإنسان أقرب تصوراً للذات الإلهية المتعالية، وهو السبيل الأكثر مباشرة للتعرف علىٰ مشيئتها. فلأن الله تعالىٰ هو الكبير المتعالي؛ فإن الإحاطة بكنهه، أو إدراكه، مستحيل إلىٰ الأبد، أما إرادته فقد بينها لنا عبر كلامه. ورأىٰ الفنان أن كلمة الله -القرآن- إلهية حسية، وينبغي أن يوليها أسمىٰ اعتبار، ويتفنن في تجميلها. وترتيباً علىٰ ذلك، مثَّلت كتابتها ذروة سنام الفن الجمالي في الإسلام.

واستدعىٰ هذا المنطق في التفكير تطوير فن الخط العربي ليصير وسيطاً لإحداث الحدس الحسي بالرب، جنباً إلىٰ جنب مع التأكيد علىٰ الوعي التام باستحالة وصفه أو تصويره. ومع تطويع الكتابة العربية ذاتها لتكون مادة للأرابيسك؛ استطاع الفنان

المسلم تضمينها في أي عمل فني، عن استحقاق، أياً كان محتواه التصوري. وأصبح بوسع الخط العربي أن يغزو أي عمل فني، ويرفع من مقامه بتكميل زخمه، أو قيمته الجمالية، سواءً دمج الفنان الكلمة المكتوبة في العمل الفني، أو أبقاها قائمة بذاتها.

وأدى تبجيل القرآن في نفوس المسلمين كافة إلى انتشار فن الكتابة بسرعة، وحشد المسلمون له أعظم ما لديهم من مواهب، وجعلوه ملازماً للمسلم في كل لحظات حياته. فلقد صارت الكتابة العربية هي الفن الإسلامي العام، وبخطوط بديعة، نقشت الكلمة العربية على الحجر أو الجص أو الخشب، أو الورق، أو الجلود، أو الأقمشة، وزينت بها المنازل والمكاتب والحوانيت والمساجد والحوائط والسقوف. وبلغ تأثير هذا الفن، وتغلغله وحضوره في كل مكان، حداً لم يعد من الممكن معه أن تتقاعس أي مدينة أو قرية مسلمة عن إنتاج عشرات الروائع الفنية منه عبر القرون.

ولم يسلم أعداء الإسلام من التأثر بهذا الفن. فمع ما شاب الكتابة العربية في إسبانيا وفرنسا وإيطاليا المسيحية، على المستوى التصوري، من الافتقار إلى الإتقان، بسبب الجهل وعدم الكفاءة في فهم مدلولاتها والغوص في عمقها، تم استعمال الكتابة العربية في هذه الدول جمالياً وبنجاح كبير.(١) فالحدس الحسي الجمالي النابع من الكلمة العربية يماثل، بل يفوق أي أرابيسك من حيث قدرته على إطلاق العنان للتصور، في تحليقه صوب الإمساك بالفكرة العقلية. ذلك أن الكلمة العربية المكتوبة تتيح للمشاهد، القادر في الوقت نفسه على معرفة محتواها العقلي، فرصة أكبر لتحديد الغاية التي يسعى إلى تصورها، الأمر الذي يعزز زخم حركة خياله صوب ذلك الهدف.

ولا غرابة، في ضوء هذا الطرح، أن صار فن الكتابة العربية عامة، والنسخ اليدوي للقرآن الكريم بخاصة، هو الفن الأكثر شعبية في العالم الإسلامي عبر القرون. وأصبح

---

(١) لقد نحت مؤرخو الفن كلمة (Mozarabic) لإطلاقها على تراث كامل من فن التزيين الإسباني والفرنسي والإيطالي الذي يشمل تصاميم عربية.

هناك أملٌ وحيدٌ سام يراود أناساً طوال حياتهم، من الملوك ومن العامة على السواء، بأن يتمكّن الواحد منهم من نسخ المصحف بيده ثم يَلقى الله تعالى.[1]

ووفق ما ذكره الزمخشري في كتابه "أساس البلاغة" في مادة (قلم)؛ فإن الوزير محمد أبو علي بن مقلة، هو الذي ضاهى بين الكتابة والشعر، وأعطى "النظم" الوظيفة الجمالية ذاتها في كلا هذين الفنين، وحدد السمات الأساسية لفن الكتابة بخمس:

الأولى: التَّوفِيَة – وهي أن يؤتى كل حرف من الحروف حظه من الخطوط التي يركّب منها، من مقوس ومنحن ومسطّح.

الثانية: الإلمام – وهو أن يعطَى كل حرف نصيبه من الأقدار التي يجب أن يكون عليها، من طول أو قصر أو دقة أو غلظ.

الثالثة: الإكمال – وهو أن يؤتى كل خط حظه من الهيئات التي ينبغي أن يكون عليها، من انتصاب وتسطيح وانكباب واستلقاء وتقويس.

الرابعة: الإشباع – وهو أن يؤتَى كل خط حظه من صدر القلم الذي يتساوى به، فلا يكون بعض أجزائه أدق من بعض، ولا أغلظ، إلا فيما يجب أن يكون كذلك من أجزاء بعض الحروف من الدقّة عن باقيه، مثل الألف والراء ونحوهما.

الخامسة: الإرسال – وهو أن يرسل يده بالقلم في شكل يجري فيه بسرعة من غير احتباس يضرسه ولا توقُّفٍ يُرعشه.[2]

وقال الإمام أبو حيان التوحيدي في كتابه (الرسالة في علم الكتابة): "إن الكتابة، بوجه عام، هي هندسة روحية بآلة جسمانية."[3] وردد المسلمون على مر العصور حكمًا

---

(١) الدليل على ذلك هو وجود عدد لا يحصى من المخطوطات القرآنية التي أعدها، أو اقتناها، أناس من كل المستويات، من الملوك ومن الأشراف، ومن العامة.

(٢) زين الدين، ناجي. **مصور الخط العربي**، بغداد: المجمع العلمي العراقي، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م ، ص٣٧٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٩٦، حيث اقتبس ناجي زين الدين فصلًا كاملًا من مخطوطة التوحيدي الموسومة "الرسالة في علم الكتابة"، وهي نسخة غير منشورة في مكتبة جامعة القاهرة.

مأثورة لا يُعرف منشؤها علىٰ سبيل التحديد، من قبيل: "عقول الرجال تحت أسنان أقلامهم"، و "ريّ الفكر الكتابة" و "الخط الجميل يخفف من ضحالة الفكر، ويمد الفكرة السديدة بقوة الحياة."(١)

ولقد اعترف كثير من أعلام الفكر، ممن ذاع صيتهم في العصور الوسطىٰ في العلوم الإنسانية، من أمثال: ابن عبد ربّه، وابن الأثير، وابن النديم، والقلقشندي، وغيرهم، بما أنجزه نظراؤهم في حقل فنون الكتابة. وافتخروا بحقيقة تطور الكتابة العربية بدرجة فاقت كتابة أيّة لغة أخرىٰ، وبوصولها إلىٰ مقامات سامية في الجمال ونصاعة التعبير منقطعة النظير، وتزيينها باختصاصها بحمل القيمة الدينية العليا مطيَّة ووسيلة للتعبير عن الحكمة الربانية. وأكدوا صحة تقديرهم لفضل فن الكتابة برضا وقناعة تامة؛ بالقول بأن القرآن نفسه احتفىٰ بها في آية تتضمن القسم بالقلم والكتابة، حيث يقول: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ (١) خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ (٢) ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ (٣) ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ (٤) عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ﴾ [العلق: ١-٥].

ومع أن كل الفنون تمارس نفوذاً نبيلاً وإنسانياً علىٰ من يجهلها؛ فإن الفن اليوناني وفن عصر النهضة انصبّا باتجاه تعزيز تقدير الإنسان لنفسه، وألهما خياله وحركا إرادته باتجاه السعي إلىٰ درجات أعلىٰ في تحقيق الذات. وحققت تلك الفنون ذلك التأثير بالوصول بالإنسان إلىٰ أنسنةٍ بلغت من النبل والعمق والعظمة حداً اندمجت به في وعيه بالإله، وبالمعيار والأمل النهائيين.

وحاول الفن في الإسلام تحقيق تلك المهمة ذاتها، ونجح بالفعل في تعزيز إحساس الإنسان بالنبل والإنسانية وتحقيق الذات، إلا أنه حقق هذه الغاية بوضع الإنسان باستمرار في حضرة ربه. ولأن الرب متعالٍ وغير إنساني؛ فإن المثالية التي أنجبها الفن الإسلامي لم تكن علىٰ الإطلاق بروميثيوسية الوجه، أو مختالة، أو متحدية للإرادة الإلهية.

(١) المرجع السابق نفسه.

ولأن ذلك الفن نفسه إنساني؛ فإن الفنان حرص على ضبطه هو نفسه بوعيه، بكونه فناً غير متعالٍ. فهل كان ذلك قيداً على ذلك الفن؟ الإجابة هي بالإيجاب. ولكن ذلك القيد تمثل في ضبطه بقيم متعالية تبدأ، بحكم تعريفها، من المطلق، وبقيم يستطيع بالوقوف أمامها باستقامة وجهاً لوجه أن يراها، وأن يضع كلاً منها في مكانه الصحيح، بدرجة أفضل مما لو خلط بينها وبين الإنسان. ولأن عالم القيم بدهي؛ فإن الخلط بينه وبين الإنسان يصير مستحيلاً من باب أولى، وسيبقى بروميثيوس رمزاً للغرور إلى الأبد.

إنّ عظمة الفن الإسلامي هي تماماً كعظمة الدين الإسلامي نفسه – الكفاح المستمر نحو الحقيقة النهائية المتعالية والحفاظ دائماً على مسافة بعيدة عنها.

المراجع

أولاً: المراجع العربية:

- الأشعري، أبو الحسن. **مقالات الإسلاميين**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م.

- الأصبحي، أبو عبد الله مالك بن أنس. **الموطأ**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.).

- الأصفهاني، أبو الفرج. **الأغاني**، بيروت: دارالثقافة، ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م.

- بركات، محمد. **المرشد إلى آيات القرآن الكريم**، القاهرة: المكتبة الهاشمية، ١٩٥٧م.

- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. **شعب الإيمان**، تحقيق: محمد السعيد وبسيوني زغلول، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٠هـ.

- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى السلمي. **الجامع الصحيح "سنن الترمذي"**، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.).

- التوحيدي، أبو حيان. **رسالة في علم الكتابة**، رسالة ماجستير غير منشورة، مكتبة جامعة القاهرة.

- التبريزي، محمد بن عبد الله الخطيب. **مشكاة المصابيح**، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، بيروت: المكتب الإسلامي، ط٣، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. **الحسبة في الإسلام ووظيفة الحكومة الإسلامية**، المدينة المنورة: مطبعة الجامعة الإسلامية، (د. ت.).

- الجرجاني، عبد القادر. **دلائل الإعجاز**، القاهرة: المطبعة العربية، ١٣٥٢هـ.

- الجزيري، عبد الرحمن. **الفقه على المذاهب الأربعة**، القاهرة: مطبعة مصطفى محمد، (د. ت).

- الحسيني، إسحاق موسى. **الإخوان المسلمون**، بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٥٥م.

- خلاَّف، عبد الوهاب. **علم أصول الفقه**، القاهرة: دار القلم، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

- ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، القاهرة: مطبعة مصطفى محمد، (د. ت).

- دويدار، أمين. **صور من حياة الرسول**، القاهرة: دار المعارف، ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٣م.

- الزبيدي، مرتضى. **تاج العروس**، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٥م.

- زين الدين، ناجي. **مصور الخط العربي**، بغداد: المجمع العلمي العراقي، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.

- السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الفكر، (د. ت.).

- الشهرستاني، محمد عبد الكريم. **الملل والنحل**، القاهرة: مطبعة الأزهر، ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م.

- الشيباني، أحمد بن حنبل. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

- صفوت، أحمد زكي. **جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة**، القاهرة: مكتبة البابي الحلبي، ١٣٥٢م.

- صقر، محمد. **الاقتصاد الإسلامي**، جدة: المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، ١٩٨٠م.

- الضياء المقدسي، أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد بن أحمد الحنبلي. **الأحاديث المختارة**، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، مكة المكرمة: مكتبة النهضة الحديثة، ط١، ١٤١٠هـ.

- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب. **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ط٢، ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٣م.

- عبد الباقي، محمد فؤاد. **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٦٤هـ.

- ابن عبد الوهاب، محمد. **التوحيد، الذي هو حق الله على العبيد**، الكويت: الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية والشبابية، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **تهافت الفلاسفة**، ترجمة: صبيح أحمد كمالي، لاهور: المؤتمر الفلسفى الباكستانى، ١٩٥٨م.

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المنقذ من الضلال**، دمشق: مطبعة الجامعة، ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٦م.

- الفاروقي، إسماعيل راجي. **أصول الصهيونية في الدين اليهودي**، القاهرة: المعهد العالي للدراسات العربية، ١٩٦٣م.

- الفاروقي، إسماعيل راجي. "جوهر الحضارة الإسلامية"، **مجلة المسلم المعاصر**، المجلد ٧، العدد ٢٧، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

- القشيري، مسلم بن الحجاج. **الجامع الصحيح**، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٧م.

- القشيري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري. **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.).

- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **تفسير القرآن العظيم**، بيروت: دار المعارف، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م.

- المحمصاني، صبحي. **فلسفة التشريع في الإسلام**، بيروت: دار العلم للملايين، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م.

- المنذري، الحافظ. **مختصر صحيح مسلم**، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، الكويت: الدار الكويتية للطباعة، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م.

- منظمة الندوة العالمية للشباب الإسلامي. **الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم**، أبحاث و وقائع اللقاء الرابع لمنظمة الندوة العالمية للشباب الإسلامي المنعقد في الرياض بتاريخ ١٨ مارس عام ١٩٧٩م، الرياض: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. **سنن النسائي الكبرى**، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١ هـ/ ١٩٩١م.

- النشار، علي سامي. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطي**، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٧م.

- ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. **السيرة النبوية**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٦م.

- هيكل، محمد حسين. **حياة محمد**، القاهرة: دار المعارف، ط١٣، ١٩٧٥م.

- هيكل، محمد حسين. **الفاروق عمر**، القاهرة: مطبعة مصر، ١٣٦٤هـ.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

- Abd Allah, Ismail. Word Chaos or a New Order: A Third World View "*World Faiths and the New World Order*", eds. Joseph Gremillion and William Ryan, Washington: The Interreligious Peace Colloquium, 1978.
- Ahmad, khurshid and Ansari, Zafar I. (eds). *Islamic Perspectives: Studies in Honor of Mawlana Sayyid Abu al Ala Mawdudi*, Leicester: The Islamic Foundations, 1399/1979.
- Al Faruqi, Isma'il Raji and Naseef, A. O. *Social and Natural Sciences*, London: Hodder and Stoughton, 1981.
- Al Faruqi, Isma'il Raji. "Divine Transcendence and its Expression", *World Faiths*, No. 107. Spring 1979.
- Al Faruqi, Isma'il Raji. "Islam and Art", *Studia Islamica*, Fasciculi XXXVII, 1973.
- Al Faruqi, Isma'il Raji. "Misconceptions of the Nature of the Work of Art in Islam", *Islam and the Modern Age*, Vol. 1, No. 1, May, 1970.
- Al Faruqi, Isma'il Raji. "On the Nature of Islamic Da'wah", *International Review of Mission*. Vol. 65, No. 260 ,October, 1976.
- Al Faruqi, Isma'il Raji. "On the Nature of the Work of Art in Islam", *Islam and the Modern Age*, Vol. 1, No. 2 ,August, 1970.
- Al Faruqi, Isma'il Raji. "On the Raison d'etre of the Ummah" *Islamic Studies*, Vol. 2, No. 2, June, 1963.
- Al Faruqi, Isma'il Raji. "The Metaphysical Status of Values in the Western and Islamic Traditions", *Studia Islamica*, Fascicle xxviii, 1968.
- Al Faruqi, Isma'il Raji. "World Faiths", *Journal of the World Congress of Faiths*, London, No. 107, Spring, 1979.
- Al Faruqi, Isma'il Raji. *Christian Ethics: A Systematic and Historical Analysis of Its Dominant Ideas*, Montreal: McGill University Press,1967.
- Al Faruqi, Isma'il Raji. *Historical Atlas of the Religions of the World*, New York: the Macmillan Co., 1974.

- Al Faruqi, Isma'il Raji. *Urubah and Religion*, Amsterdam: Djambatan, 1962.

- Al Ghazali, Abu Hamid. *Tahafut al Falasifah*, tr. Sabih Ahmad Kamali, Lahore: The Pakistan Philosophical Congress, 1958.

- Arnold, T.W. *Painting in Islam*, Oxford: The Clarendon Press, 1928.

- Arnold, T.W. *The Preaching of Islam* , Lahore: Sh. Muhammad Ashraf Publishing, 1961.

- Barth, Karl. *Against the Stream*, London: SCM Press, 1954.

- Barth, Karl. *Church Dogmatics*, tr. G.W. Bromley and T. F. Torrence, London: T. & T. Clark,1960.

- Bell, Norman W. and Vogel, Ezra F. (eds). *The Family*, Glencoe, IL: The Free Press,1960.

- Bettenson, Henry. *Documents of the Christian Church*, Oxford: Oxford University Press, 1963.

- *Brhadaranyaka Upanisad*. 3. 7. 3.

- Buber, Martin. *On Judiaism*, New York: Schocken Books, 1972.

- Clemen, Carl. *Primitive Christianity and Its Non-Jowish Sources*, Tr. Robert G. Nisbert, Edinburgh: T. & T. Clark, 1912.

- Cox, Harvey. *The Secular City*, New York: Macmillan,1965.

- Creswell, K. A. C. *Early Muslim Architecture*, Oxford: Clarendon Press 1932-1940

- Cumont, Franz. *Oriental Religions in Romans Paganism*, New York: Dover Publications,1956.

- Ettinghausen, Richard. *"The Character of Islamic Art in The Arab Heritage*, ed. N. A. Faris, Princeton: Princeton University Press, 1944.

- Gordis, Robert. *A Faith for Moderns*, New York: Bloch Publishing Company, 1971.

- Hartmann, Nicola. *Ethics* , Tr. Stanton Coit, New York: Macmillan, 1932.

- Hastings, James B.. "The State", *Encyclopedia of the Social Sciences*.

- Haykal, Muhammad Husayn. *The Life of Muhammad*, tr. Ismail R. Al Faruqi, Indianapolis: American Trust Publications, 1976.

- Hiriyanna, M. *Outlines of Indian Philosophy*, London, Allen and Unwin, 1961.
- Hitti, Philip K. *History of the Arabs*, London: Macmillan Co., 1963.
- Ibn Abdul Wahhab, Muhammad. *Kitab al Tawhid*, tr., Isma'il Raji Al Faruqi, Kuwait: I. I. F. S. O., 1399/1979.
- Ibn Hisham, *The Life of Muhammad*, tr. A. Guillaume, London: Oxford University Press ,1955.
- Ibn Tufayl. *Hayy Ibn Yaqzan*, tr. George N. Atiah, *In A Sourcebook in Medieval Political Philosophy*, ed. Ralph Lerner and Muhsin Mahdi, Glencoe, IL: The Free Press, 1936.
- Iqbal, Muhammad. *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1977.
- Jackson, Samuel Macauley (ed.). *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1977.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience*, New York: Mentor Books, New American Library, 1953.
- Jonas, Hans. *The Gnostic Religion*, Boston: Beacon Press, 1958.
- Kaufmann, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton: Princeton University Press, Meridian Books, 1956.
- Kenkel, William F. *The Family in Perspective*, New York: Meredith Corporation, 1973.
- Larrabee, Harold A. *Reliable Knowledge*, New York: Houghton Mifflin Company, 1945.
- Lewis, C. I. *Analysis of Knowledge and Valuation*, La Salle: The Open Court Publishing Co., 1946.
- MacNeil, William. *The Rise of the West*, Chicago: Chicago University Press, 1964.
- Merton, Robert K. *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, IL: The Free Press, 1962.
- Murray, Gilbert. *Five Stages of Greek Religion*, Garden City, NY.: Doubleday,1955.
- Murti, T. R. V. *The Central Philosophy of Buddhism*, London: Allen and Unwin, 1955.

- Niebuhr, Reinhold. *An Interpretation of Christian Ethics*, New York: Harper, 1935.
- Niebuhr, Reinhold. *Moral Man and Immoral Society*, New York: Scribner's, 1955.
- Niebuhr, Reinhold. *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*, New York: Scribner ,1941.
- Nietzche, Friedrich. *Works*, tr. and ed. Walter Kaufmann, New York: The Viking Press, 1954.
- Noss, John B. *Man's Religions*, New York: Macmillan, 1974.
- Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy*, New York: Oxford University Press, 1958.
- Pritchard, James. *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1955.
- Radhakrishnan, S. *Indian Philosophy*, London: Allen and Unwin, 1951.
- Robertson, John M. *Pagan Christs*, Secaucus, N. J.: University Books, 1911.
- Sabine, George H.. *A History of Political Theory*, New York: Henry Holt and Co., 1947.
- Sabine, George H. *A History of Political Theory*, New York: Henry Holt and Co., 1947.
- Santayana, George. *Skepticism and Animal Faith*, New York: Scribner's, 1977.
- Schleiermacher, Friedrich D. *On Religion; Speeches to its Cultural Despisers*, tr. John Oman, New York: Harper and Brothers Publishers, 1958.
- Schopenhauer, Arthur. *The World as Will and Idea*, tr. R. B. Haldane and J. Kemp, London: Routledge and Kegan Paul limited, 1883-1886.
- St. Augustine. "Against Two Letters of the Pelagians", *Nicene and Post Nicene Fathers*, First Series , Vol. 5, Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1978.
- St. Augustine. "*De Diversi Quaestionibus , Ad Simplicianum*".
- St. Augustine. *The Enchiridion*, A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, First Series eds. Philip Schaff, Grand Rapids:

Wm. B. Eerdmans, 1978.

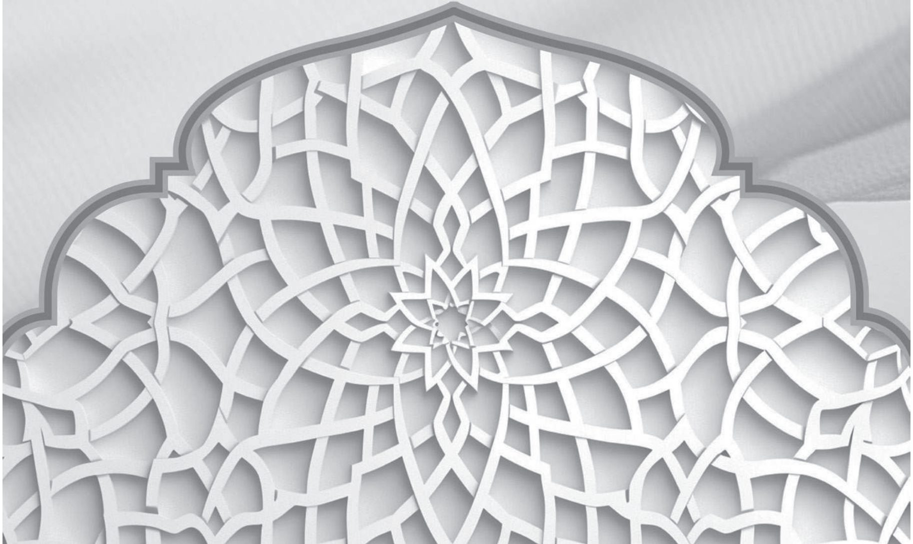
- The Islamic Council of Europe. *The Muslim World and the Future Economic Order*, London: The Islamic Council of Europe, 1979.
- *Thoughts on Islamic Economics*, Dacca: Islamic Economics Research Bureau, 1979.
- Tillich, Paul. *Systematic Theology*, Chicago: University of Chicago Press, 1957.
- *United Nations Charter*, 1945.
- Zaehner, Robert. *Hinduism* , New York: Oxford University Press, 1966.
- Welch, Stuart Cary. *A King's Book of Kings: The Shah-Nameh of Shah Tahmasp*, New York: Metropolitan Museum of Art, 1972.

صدر حديثا

الثقافة الإسلامية

نحو تأسيس علم الثقافة الإسلامية

عزمي طه السيد أحمد




المعهد العالمي للفكر الإسلامي
iiit
INTERNATIONAL INSTITUTE OF ISLAMIC THOUGHT



هذا الكتاب

التوحيد هو الناظم العقدي والمعرفي الذي يشكّل جوهر بناء العقل المسلم، ويصوغ شخصيته، مانحاً إياه رؤيةً قادرةً على التعامل مع مفردات الحياة الدنيا والآخرة والمجالات المعرفية تعاملاً فريداً يميزه من غيره؛ إذ يصوغ رؤيةً مميزة للعالَم. فالكتاب محاولة فريدة للكشف عن هذا الجوهر الكلي "التوحيد"، بوصفه جوهر الخبرة البشرية، وأُسّ الإسلام، ومبدأ التاريخ، ومبدأ المعرفة، ومبدأ الغيب، ومبدأ الأخلاق، ومبدأ النظام الاجتماعي، ومبدأ الأمة، ومبدأ الأسرة، ومبدأ النظام الاجتماعي والاقتصادي، ومبدأ النظام العالمي ومبدأ الجمال.

فالتوحيد بهذا المعنى وبهذا الجوهر مبدأ كل شيء، والمرتكز الأساس لمبدأ التعالي، الذي ينشئ حدّاً فاصلاً بين الذات الإلهية و العالَمين. وهو بهذه الماهية يتجاوز كونه مبحثاً من مباحث علم الكلام أو العقيدة، ليكون ثقافة المسلم ومنطلقاته التأسيسية في التصوّر والتفكير وانتخاب الآليات المعرفية والمنهجية. وبهذا التوصيف أنشأ الفاروقي رؤيته في إقرار التوحيد مبدأ كلياً في كل شيء.





